El budismo en Camboya
Historia y etnografía

John Marston y Elizabeth Guthrie
Compiladores

EL COLEGIO DE MÉXICO

EL BUDISMO EN CAMBOYA
HISTORIA Y ETNOGRAFÍA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

EL BUDISMO EN CAMBOYA
HISTORIA Y ETNOGRAFÍA

John Marston y Elizabeth Guthrie
(Compiladores)

EL COLEGIO DE MÉXICO

294.309.596
B9278

El budismo en Camboya : historia y etnografía /
John Marston y Elizabeth Guthrie, compiladores.
-- 1a ed. -- México, D. F. : El Colegio de México,
Centro de Estudios de Asia y África, 2006.
369 p. ; 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 968-12-1215-8

1. Budismo -- Doctrina -- Camboya. 2. Budismo --
Historia. I. Marston, John, comp. II. Guthrie, Elizabeth,
comp.

Creative Commons

Primera edición, 2006

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1215-8

Impreso en México

ÍNDICE

Introducción
John Marston y Elizabeth Guthrie 9

I. La religión camboyana y la construcción histórica de la nación

Introducción
John Marston 19
1. El futuro del pasado de Camboya: un culto real mesiánico del periodo medio de Camboya
Ashley Thompson 29
2. Identidad khmer y budismo theravāda
Anne Hansen 71
3. La creación de una religión de la nación y su lenguaje: el protectorado francés (1863-1954) y la Dhammakāy
Penny Edwards 109

II. El icono del Rey Leproso

Introducción
John Marston 149
4. El sufrimiento de los reyes: cuerpos sustitutos, curación y justicia en Camboya
Ashley Thompson 155
5. Stec Gaṃlaṅ' y Yāy Deb: el culto a los reyes y reinas en la Camboya actual
Hang Chan Sophea 189

III. La religión camboyana contemporánea

Introducción
John Marston 215
6. El budismo khmer, ascetismo femenino y salvación
Elizabeth Guthrie 223
7. Una práctica de posesión de los médiums y su relación con el budismo camboyano: los *grū pāramī*
Didier Bertrand 251
8. Arcilla en piedra: un tāpas' de la vida moderna
John Marston 285

Referencias 325

INTRODUCCIÓN

JOHN MARSTON Y ELIZABETH GUTHRIE

Los artículos del presente libro atañen, directa e indirectamente, a la pregunta: ¿qué es lo específicamente camboyano de la religión camboyana? Esto es, se refieren a la manera en que las ideas y las prácticas de la religión camboyana conciernen a las ideas e instituciones que han conformado Camboya como un cuerpo social y político, como una nación. Utilizamos el término "nación" en sentido muy amplio y, tal como expondremos, los autores abordan este concepto de formas muy diversas, aunque a todos les interesan los procesos de la religión que dan significado a la interacción social, y tal significado, en todos los casos, comprende en cierta forma la identidad "camboyana".

Este libro es el resultado de los diálogos sostenidos entre nosotros, los compiladores, a través del correo electrónico, en los cuales especulamos acerca de cuán interesante sería contar con una obra de ensayos sobre los numerosos, pequeños e insólitos movimientos religiosos que existen en la Camboya actual. Organizamos un panel referente a "La Religión Camboyana" para la Conferencia Anual de 1998 de la Association for Asian Studies de Washington, D.C. Mientras discutíamos nuestras ideas con otros miembros del grupo, llegamos a la conclusión de la necesidad de contar con un volumen que mostrara algunas de las estimulantes investigaciones realizadas por una nueva generación de especialistas; asimismo,

consideramos que una edición en español tendría una excelente acogida al dar a conocer estos temas a un público más amplio.

La religión camboyana, como de hecho todas las religiones, es frecuentemente considerada una fuerza conservadora de la sociedad: tradicional, estática e inmutable; o aun peor, alejada de la sociedad y ajena a los procesos históricos. Nosotros creemos que en la sociedad khmer, la religión forma parte fundamental de los procesos de cambio, si es que a menudo no constituye la matriz del cambio social mismo. Los artículos de este libro muestran claramente la religión camboyana en un proceso perpetuo de reforma y autorrecreación. Los ensayos históricos ayudan a aclarar los ensayos relativos a la etnografía contemporánea, y viceversa, no porque la religión camboyana no haya cambiado o sea conservadora, sino porque los procesos de cambio atañen a la memoria social, en ocasiones de manera compleja.

La religión de Camboya se convirtió en objeto de estudio académico occidental por primera vez en 1879, cuando los orientalistas Hendrik Kern y Auguste Barth comenzaron a publicar sus traducciones de inscripciones camboyanas escritas en sánscrito. Al mismo tiempo se generalizó la idea de que las civilizaciones de Indochina habían sido sociedades grandiosas que se encontraban en decadencia y que los colonizadores europeos deberían rescatarlas. Tal como Edwards lo describe en su capítulo, los franceses fundaron organizaciones que ayudaron a sistematizar el estudio de la religión camboyana: entre ellas podemos citar la École Française d'Extrême-Orient, en 1898; una escuela religiosa de pāli, en 1914, y el Institut Bouddhique, en 1930. Durante el periodo colonial, los miembros de la École Française d'Extrême-Orient fueron dominantes en los estudios de la cultura khmer. Como consecuencia se publicaron numerosos trabajos eruditos franceses, como la obra en siete volúmenes de Cœdès sobre las *Inscriptions du Cambodge*, y la investigación de Giteau relativa

al arte religioso y la arquitectura; trabajos todos ellos que hacían hincapié en la condición de Camboya como un *état hindouisé d'Indochine*. Los templos y las inscripciones del periodo angkoreano, considerados por numerosos investigadores como los restos más valiosos y auténticos de la cultura camboyana, invariablemente fueron objeto de la atención más sólida y erudita. La investigación inspirada por esta tradición francesa ha continuado hasta nuestros días centrándose en la información que puede obtenerse en los templos antiguos y en las numerosas inscripciones y crónicas khmeres (Pou, 1989; Mak Phoeun, 1984; Mannikka, 1996; Vickery, 1998, entre otros).

Uno de los primeros etnógrafos que estudió Camboya fue Adhémard Leclère (1853-1917), administrador del Protectorado francés que llegó a ocupar el puesto de *résident* en la provincia de Kratie. Tradujo muchos textos religiosos y crónicas reales escritos en khmer, y plasmó sus observaciones de ceremonias religiosas en varios libros, los cuales constituyeron la única fuente sobre las prácticas religiosas de Camboya durante muchos años. La obra de Leclère, aficionado que llevó a cabo su investigación en la lengua vernácula y mediante trabajo de campo, inicialmente fue considerada menos importante que los trabajos de los eruditos que se especializaban en las lenguas clásicas del budismo e intentaban descubrir los secretos de Angkor; sin embargo, hoy es vista como precursora de las investigaciones etnográficas de Porée-Maspéro (1962), Martel (1975), Bizot (1976, 1988), Forest (1992) y el estudioso khmer Ang (1986).

Con anterioridad al periodo de la guerra civil hubo escasos escritos en inglés sobre la religión de Camboya. Algunas excepciones las constituyen varios artículos breves de Ebihara (1966), Kalab (1968) y un capítulo de la tesis de Ebihara (1968), todos ellos más bien referentes a los sistemas sociales de los campesinos que a la religión en sí. Chandler escribió algu-

nos artículos relativos a la intersección entre la religión y la política (1974, 1976, 1983). En la década de los ochenta, un estudioso khmer, residente en Estados Unidos, hizo una aguda descripción de la relación entre el budismo camboyano y la política en los años de 1954 a 1984 (Sam, 1987). Un volumen en inglés tomado de un campo de refugiados (Khmer Buddhist Research, Center, 1986) también examina la relación entre el budismo y la política desde la perspectiva del movimiento de resistencia camboyano de la época. En la década de los noventa empezaron a aparecer obras que describían las prácticas religiosas camboyanas en los países en que se asentaban los refugiados camboyanos, como la de Kalab (1994), Mortland (1994), Higbee (1992), Ledgerwood (1990) y, especialmente, la de Smith-Hefner (1999).

Los colaboradores de este libro son estudiosos que iniciaron sus principales investigaciones sobre Camboya en la década de los noventa, época en que los acontecimientos políticos del país permitieron nuevas posibilidades a los investigadores occidentales, lo que dio un nuevo impulso al estudio de la cultura camboyana. Los ensayos compilados en este volumen muestran, de formas muy diversas, la práctica religiosa en relación con la "nación" camboyana. La teoría contemporánea sostiene que el concepto de "nación" constituye una formación social moderna, por la cual una comunidad imaginada se desarrolla en relación con una entidad geográfica claramente definida y con un aparato burocrático del Estado. Éste es precisamente el tipo de nación al que se refiere Edwards cuando describe, durante el periodo del colonialismo francés, el desarrollo del aparato burocrático del Estado, del sistema educativo y de la publicación de libros destinados a apoyar la concepción del Estado sobre el budismo camboyano; un budismo considerado separado de las instituciones seculares estatales. Este concepto de nación también se refiere a la institucionalización de la lengua vernácula como lengua nacional.

Los especialistas han tratado de describir la forma en que difería un gobierno premoderno del sureste de Asia del que hemos descrito. Se han valido de términos como *maṇḍala* a fin de describir los estados que no poseían fronteras geográficas definidas y que se organizaban como una configuración de relaciones vinculadas a un centro simbólico. Wolters (1979), en un artículo sobre la "protohistoria" de Camboya, sugirió que nunca existió un reino khmer con una identidad propia como tal. De acuerdo con él, sólo había un culto a la dignidad real; esto es, una forma de culto personal al hombre que se había apoderado del reino. Estos *maṇḍala* constituyen los tipos de formaciones que Thompson describe en sus artículos sobre el reino de Camboya y sobre el culto de Maitreya, o el "Buda que ha de venir". En forma convincente, la autora describe el papel metanímico de la dignidad real y el culto de Maitreya como procesos unificadores de la formación del cuerpo geográfico khmer. Sea que califiquemos estos procesos de unificación social como configuraciones de nación o no, tales formaciones sociales premodernas (que en realidad han existido en muy diversos periodos históricos y en Estados de tamaños muy diferentes) siguen constituyendo la dinámica del Estado camboyano moderno y, como tales, persisten como símbolos profundos en la sociedad moderna. En el artículo de Hansen sobre la identidad religiosa frente a las reformas coloniales, se aprecia claramente la tensión entre una formación social premoderna del tipo *maṇḍala* y las instituciones modernas; de forma menos explícita, esta tensión subyace en muchos de los artículos del libro.

Los artículos de Hong, Bertrand y Marston también atañen a la fuerza de la iconografía religiosa, de formas que tal vez sugieran la continuidad de la fuerza de las formaciones sociales organizadas en torno de centros simbólicos, especialmente en el caso de los iconos de la monarquía que se tratan en el ensayo de Hong. En el artículo de Marston se muestra

cómo la iconografía de Angkor adquiere gran peso en un culto milenarista centrado en la idea de la nación khmer. Sin lugar a dudas, Angkor Wat históricamente desempeñaba la función de un símbolo de poder espiritual que animaba las configuraciones de *maṇḍala*. Un culto contemporáneo del tipo que describe Marston está en busca de un centro simbólico similar aunque, al mismo tiempo, asume los significados sociopolíticos modernos relativos a la sociedad camboyana. Tal como el artículo de Bertrand lo describe, el panteón de los *pāramī*, quienes se manifiestan a través de médiums camboyanos contemporáneos, no corresponde tan claramente a un símbolo de nación, aunque posee la fuerza que caracteriza a los iconos fundamentales para dar sentido a la sociedad camboyana; posiblemente, en su totalidad, los *pāramī* sugieran un conjunto de puntos de referencia para la nación camboyana.

Casi todos los ensayos del libro muestran la religión camboyana orientada hacia un pasado mítico-histórico; al mismo tiempo, las prácticas religiosas están configuradas por los recuerdos de una historia catastrófica más reciente y se adaptan a un proceso continuo de cambio social. De este modo, todos los artículos se refieren a un proceso de elaboración de narrativas de una nación que avanza a través del tiempo.

Convencionalmente, a Camboya se le describe como un país budista theravāda, y de hecho pocos camboyanos pondrían en duda tal caracterización. No obstante, tal como sucede en otros países theravādin, existe una relación compleja entre las prácticas religiosas budistas y las "no budistas", prácticas estas últimas que, sin embargo, están profundamente arraigadas en la cultura khmer, conformando lo que en ocasiones se denomina como sincretismo o sincronismo. Los mismos especialistas camboyanos describen su religión como una mezcla de animismo, brahmanismo y budismo (Phang, 1963; Sam, 1987; Ang, 1986, 1988). Los especialistas en budismo theravāda se han esforzado por definir la relación precisa de

complementariedad y unidad entre estas diferentes tradiciones (Kirsch, 1977; Tambiah, 1970; Gombrich, 1988: 23-31), aunque en la práctica hasta hace poco tiempo los budistas camboyanos no habían considerado necesario definir conscientemente y en forma clara las fronteras precisas entre estas prácticas. No intentaremos definir un modelo sociológico preciso de tal "sincretismo". Sin embargo, vale la pena señalar que los artículos de este libro, en general, más que referirse al estudio de las tradiciones animista, brahmanista o budista "puras", atañen al análisis de la complejidad social, con sus ironías concomitantes, la cual se produce en las fronteras indefinidas de estas tradiciones. Asimismo, el presente volumen trata de la complejidad social que se da en las fronteras indefinidas entre la práctica religiosa y la formación política.

¿Qué omitimos en este volumen? Los artículos del libro conciernen a las prácticas religiosas de la población dominante en Camboya, los khmeres, y no tienen el propósito de aludir a las prácticas religiosas de los vietnamitas étnicos, de la población cham y chvea, mayoritariamente musulmanas, o de la gran variedad de pequeñas minorías étnicas del noreste de Camboya. Tampoco se tocan las prácticas religiosas chinas, a pesar de que hay evidencias de que entre los camboyanos existe una fascinante mezcla de las prácticas religiosas identificadas como "chinas" y las "khmeres", sin importar que éstos se identifiquen personalmente como "chinos" o como "khmeres".[1] Pero posiblemente la principal ausencia en este libro concerniente a las prácticas religiosas de los khmeres sea el análisis del cristianismo que ha sido estudiado históricamente por Ponchaud (1990). Aunque el cristianismo está poco estudiado (una excepción es el artículo de Poethig [2001] sobre la doble ciudadanía de los camboya-estadunidenses cristianos), las conversiones recientes, vinculadas al regreso de

[1] Una conversación con Kobayashi Satoru nos ayudó a aclarar algunas de estas tendencias.

los refugiados de los campos de las fronteras y a la evangelización de los camboyanos asentados en el extranjero, podrían constituir un fenómeno social importante.

I. LA RELIGIÓN CAMBOYANA Y LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LA NACIÓN

INTRODUCCIÓN

A partir de Durkheim, se ha sostenido la máxima de que la sociedad moderna entraña una división social del trabajo cada vez mayor, la cual incluye la tendencia a separar la religión de otros campos de actividad. Esto no siempre sucede así, incluso en la sociedad actual de Camboya donde, tal como lo muestran los artículos de este libro, lo espiritual a menudo no se categoriza en forma estricta como un ámbito separado. Al observar la historia más antigua de Camboya, es de suma importancia recordar que nunca existió una división rígida entre la práctica de la religión y la política, el arte, la educación, la medicina, e incluso el intercambio de mercancías, a pesar de que las políticas coloniales francesas fomentaban esta clase de división.

Los especialistas, basándose en los artefactos indios encontrados en la región, que se remontan a los milenios segundo y tercero de nuestra era, creen que las influencias procedentes de India comenzaron en la zona de Camboya hacia principios de la era cristiana (Chandler, 1996; Bhattacharya, 1997). Las fuentes chinas empiezan a mencionar la región a mediados del siglo III d.C., y las inscripciones de piedra en khmer y en sánscrito comienzan a aparecer en el siglo V. Con anterioridad a la adopción de elementos de las prácticas religiosas indias, probablemente ya existían santuarios dedicados a la eminenecia espiritual de un lugar, o *anak tā*, de forma similar a lo que aún sucede en toda Camboya. Tales eminencias estaban asociadas a la tierra y a los ancestros enterrados en ella. Mus, en un artículo clásico (1975), advirtió en esta

relación los rudimentos de derecho dinástico y territorial en el sureste de Asia. En aquel tiempo, tal como sucede actualmente, los *anak tā* pudieron haber sido adorados en forma de piedras. Al igual que se sostiene para otras partes del sureste de Asia, la importancia posterior de las piedras fálicas (*śivaliṅga*), en los cultos khmeres dedicados a Śiva pueden haber experimentado una evolución lógica a partir de esta práctica anterior (Wolters, 1979; Slamet-Velsink, 1995; De Casparis y Mabbett, 1992). Del mismo modo, se ha especulado que las prácticas religiosas tempranas del sureste de Asia, que otorgaban un uso ritual a los lugares elevados y a los montículos artificiales, pueden ser precedente de los templos-montaña tan característicos del periodo de Angkor.

Desde una época temprana la influencia india se daba en las prácticas budistas y en las brahmánicas, estas últimas centradas en el culto a Viṣṇu y a Śiva.[1] En el siglo IX ya existían evidencias de sincretismo entre el budismo y el śivaismo. Las primeras prácticas religiosas de influencia india estaban íntimamente relacionadas con la política: constituían el medio por el cual el gobernante adquiría el poder espiritual necesario para conquistar y gobernar. Planteado en los términos del modelo de Geertz sobre el Estado clásico del sureste de Asia, *negara*, tales prácticas creaban el esquema con el cual un gobernante podía llevar a cabo la representación teatral en la que él era el centro de un universo social. Las prácticas religiosas también legitimaban a los gobernantes a causa de que dichas prácticas conferían significado a los jura-

[1] Los especialistas utilizan diversos términos para referirse a las prácticas devocionales de influencia india del sureste de Asia. Yo decidí escoger "brahmanistas" como término general para aludir a las prácticas de origen indio no budistas, en lugar de los términos "hinduizadas" o "índicas", los cuales tienen sus propias limitaciones. Esto no quiere decir que trate de señalar la existencia de una clase de brahmanes o de hacer hincapié en un culto a Brahma. El uso que hago del término corresponde al sentido que los camboyanos contemporáneos le dan a la palabra "brahmanismo" (*brahmaṇṇsāsnā*).

mentos de lealtad y a las correspondientes maldiciones que recaían sobre los que no habían sido leales. El hecho de que las prácticas religiosas indias estuvieran asociadas a la introducción de la escritura dio como resultado que los vínculos sociales pudieran concretarse con mayor facilidad en los lugares donde no existía contacto físico inmediato entre la población. Esto pudo haber contribuido a la expansión de la autoridad en áreas más extensas.

La mayor parte de los especialistas sitúa el periodo de Angkor entre 802 y 1431 d.C., época en que una serie de reyes logró consolidar el imperio y durante la cual florecieron las construcciones monumentales. La última fecha tradicionalmente se atribuye al ataque que las fuerzas de Ayuthaya libraron contra Angkor. En algunas inscripciones la primera fecha se identifica con la creación del culto al *devarāja*, aunque las prácticas religiosas en gran parte eran continuación de las influencias anteriores. No intentaremos describir el arte y la arquitectura de Angkor, excepto decir lo obvio, que es una maravilla que ha capturado la imaginación de Camboya y del mundo. Durante el periodo de Angkor, el arte y la arquitectura tenían propósitos tanto rituales como políticos. Angkor sigue teniendo un significado profundo para los camboyanos no sólo como símbolo nacional, sino como el símbolo de cierta clase de poder espiritual.

Se ha escrito copiosamente acerca del culto al *devarāja*, palabra que los especialistas en alguna ocasión tradujeron como "Dios-rey", aunque también se ha traducido como "Dios de los reyes". Lo que sí se sabe con certeza es que el culto al *devarāja* estaba asociado al culto a Śiva, que le confería legitimidad a los reyes de Angkor y constituía un lazo de unión que vinculaba a los sucesivos monaracas de este periodo. Una genealogía completa de los sacerdotes de este culto, encontrada en una inscripción (Ledgerwood, 1995: 248), indica que la sucesión matrilineal entre dichos sacerdotes era más habitual que los modelos de sucesión de los reyes.

Numerosas inscripciones provenientes de los periodos Angkor y preangkoreano se refieren a las donaciones otorgadas a las fundaciones religiosas. De acuerdo con Hall (1985), durante el periodo de Angkor había una jerarquía de fundaciones religiosas en que las locales sustentaban a las principales de Angkor. Algunas comunidades estaban vinculadas a las fundaciones religiosas mediante relaciones que tenían ciertas características de esclavitud, aunque la condición social de los "esclavos" del templo no era muy baja.

Durante el periodo de Angkor coexistieron diversas prácticas budistas y brahmanistas. Del mismo modo que había sucedido en India, estas prácticas se desarrollaron históricamente en relación mutua. Inscripciones en sánscrito y khmer e iconografía religiosa tallada en piedra atestiguan la existencia de una larga tradición de ascetismo religioso, tradición asociada particularmente al culto a Śiva, aunque no se conoce con precisión la relación específica entre los ascetas y las fundaciones de los templos, por un lado, y entre éstos y las prácticas religiosas brahmánicas y budistas, por el otro. Una pregunta interesante es si tal tradición ascética surgió por primera vez junto con la adopción de las ideas de influencia india sobre los estados centralizados, jerárquicos, o si además estaba relacionada con las prácticas preíndicas. Aunque los reyes de Angkor con gran frecuencia se asociaban a sí mismos y a sus reinos con el culto a Śiva, el mayor y más famoso de los complejos de templos, Angkor Wat, estaba dedicado a Viṣṇu. Tal como expone Thompson en su artículo, la tradición sostiene que uno de los reyes más famosos del periodo de Angkor, Jayavarman VII (r. 1181-1220), el último de los grandes constructores, fue budista. A su templo-montaña, el Bayon, se le ha interpretado como una estructura mahāyāna dedicada al *bodhisattva* Avalokiteśvara, cuyo rostro, representado con los rasgos de Jayavarman VII, aparece en forma reiterada en las torres tetragonales del templo. Aunque Jayavarman fomentó el budismo durante su reinado, en sus

proyectos de construcción también se incluían santuarios a Śiva y a Viṣṇu.

Una descripción de fines del siglo XIII escrita por el embajador chino Zhou Daguan constituye un documento clave para entender la religión practicada en Angkor (Pelliot, 1997). Este relato describe Angkor en el siglo siguiente al reinado de Jayavarman VII, durante un periodo en el cual ya no existían los proyectos de construcción a gran escala asociados con el Angkor clásico. Tal autor narra la presencia simultánea de las prácticas religiosas brahmánicas, budistas y "taoistas". La descripción que Zhou Daguan ofrece de los monjes budistas, con las cabezas rapadas y túnicas de color azafrán, generalmente se considera una prueba de que la tradición theravāda existía en Angkor hacia fines del siglo XIII. Los khmeres pueden haber estado familiarizados con las formas del budismo theravāda mucho antes de esta época a través de contactos con sus vecinos mons (De Casparis y Mabbett, 1992: 294). No obstante, no fue sino hasta el periodo tardío de Angkor cuando los reyes khmeres empezaron a asociarse a sí mismos y a sus reinos con el budismo theravāda. Durante este periodo tuvo lugar un cambio hacia las formas cingalesas del budismo theravāda en toda la región, y en algunas inscripciones se menciona que algunos monjes budistas de Birmania, de las zonas tai y mon y de Camboya, realizaban viajes de estudio a Ceilán. De hecho, existe una tradición que sostiene que el hijo de Jayavarman VII fue uno de los monjes que emprendió un viaje para estudiar el budismo cingalés (Keyes, 1977). Además, las crónicas laosianas señalan que el budismo theravāda fue llevado por primera vez a Laos por un rey que había aprendido esta religión mientras se encontraba exiliado en Angkor a mediados del siglo XIV (Reynolds y Clifford, 1987).

En años recientes, François Bizot, Olivier de Bernon y otros autores han dado a conocer la existencia de un *corpus* significativo de textos budistas que se han preservado en bibliotecas

monásticas de Camboya. Aunque su trabajo aún está en proceso, sabemos que estos textos y las prácticas budistas asociadas a ellos al parecer constituyen los remanentes de formas no pertenecientes al theravāda del budismo popular de toda la región antes de que el theravāda se volviera predominante. El hecho de que los textos y las prácticas hayan sobrevivido hasta bien entrado el siglo XX es señal de que no es posible entender la práctica del budismo camboyano sin reconocer *la presence de deux factions: l'une orthodoxe, resultant du bouddhisme officiel de Ceylan, l'autre hétérodoxe, provenant d'anciennes traditions de l'Inde déjà en place à Angkor* ["la presencia de dos facciones: una ortodoxa, procedente del budismo oficial de Sri Lanka, y la otra heterodoxa, derivada de las tradiciones antiguas de India, que ya existían en Angkor"] (Bizot, 1976: 27).

Aunque no se conocen con certeza las raíces históricas del brahmanismo en la tradición de Angkor y la magnitud de su relación con esta tradición, algunas formas del brahmanismo han seguido asociadas a la corte camboyana, donde aún se mantiene un pequeño número de brahmanes con el propósito de que conduzcan el ritual real. Si bien dichas tradiciones se abandonaron con la desaparición de la monarquía durante los periodos socialistas, con la reintroducción de la monarquía, en 1993, fueron restablecidas (De Bernon, 1997). Sin embargo, desde el periodo tardío de Angkor la realeza ha reconocido alguna forma de budismo theravāda y la ha asociado a la ideología del gobierno. Además, se convirtió en la religión predominante durante el periodo medio de Camboya, alrededor de 500 años entre la caída de Angkor y la creación del protectorado francés (Thompson, 1996).

Una teoría sostiene que el abandono de la arquitectura monumental en piedra asociada a Angkor está relacionado con el énfasis budista en la impermanencia; no obstante, probablemente resulte más exacto afirmar que durante el periodo medio floreció el budismo theravāda: en toda la re-

gión, en lugar de monumentos que requerían trabajo intensivo en piedra y resultaban costosos, se construyeron numerosos templos budistas con materiales baratos (madera, tejas, paja). Durante este periodo, hombres camboyanos se ordenaban en la Sangha como un rito de iniciación; allí, algunos de ellos aprendieron rudimentos de lectura y escritura, por lo que un mayor porcentaje de la población tuvo acceso a las enseñanzas y a las escrituras budistas.

El misionero portugués Gaspar da Cruz pasó un año en Camboya en 1556, durante el reinado de Ang Chan. Aunque su aseveración de que un tercio de la población estaba constituida por monjes (Cruz, 1569: 61) puede resultar difícil de creer, es notablemente similar a la afirmación que se cita en el artículo de Edwards (en persa) en el sentido de que en 1880 un inspector del área de Kampong Luong encontró un monje y un novicio por cada seis habitantes. Por lo menos, estas cifras sugieren que durante un largo periodo que abarca desde el tiempo posterior al establecimiento del budismo theravāda hasta toda la primera parte del periodo colonial francés, en ciertos lugares y determinadas épocas existía una participación muy intensa en el monacato.

El reino thai de Ayutthaya surgió como una potencia durante el periodo tardío de Angkor, y una serie de invasiones siamesas constituyó una de las razones para que la capital de Camboya se trasladara al área que rodea la actual Phnom Penh. Durante el periodo medio, Camboya fue cayendo en forma progresiva en el dominio de Siam y, posteriormente, de Vietnam. Durante la última parte de este periodo, las dos potencias competían por el dominio de Camboya. La amenaza que representaba Siam para Camboya aparece plasmada en dos famosos mitos, la historia de Khleang Moeng, relativa a un guerrero que se suicida con el fin de reclutar un ejército de espíritus de los muertos, y el relato de una vaca sagrada y una joya que pasaron a manos de Siam, Braḥ Go y Braḥ Kaev, mito que aún tiene enorme repercusión para los camboyanos.

El término Braḥ Kaev es el mismo que se utiliza para referirse a la Santa Joya Esmeralda, esculpida en la imagen de un Buda, el cual constituye el paladión de la dinastía Chakri de Tailandia (conocido en inglés como el Buda de la Esmeralda). El mito sostiene que la gema pasó de la India a Sri Lanka y posteriormente a Camboya antes de continuar su trayecto, documentado históricamente, a Chiang Mai, Laos y Bangkok (Reynolds, 1978; Tambiah, 1984: 214-219). Resulta interesante que el relato khmer, al igual que el thai, hable del trayecto de Braḥ Kaev de Camboya a Tailandia como una clara representación de la pérdida de poder cósmico, a pesar de que —tal como en general los camboyanos relatan actualmente— Braḥ Kaev es una figura humana. El relato sugiere la pérdida de un paladión, el cual justifica y legitimiza la monarquía, a manos de Tailandia. Para muchos camboyanos, la predicción del regreso de Braḥ Go y Braḥ Kaev a Camboya contiene intensas connotaciones milenaristas.

Para la época en que llegaron los franceses, tal como lo muestran los capítulos de Edwards y de Hansen, el predominio de Tailandia como un centro de budismo theravāda bastó para que los franceses sintieran la necesidad de establecer un budismo alternativo con bases más camboyanas.

La contribución de Thompson a esta sección es un artículo excepcional y revelador, a causa de que se ha escrito muy poco acerca del periodo medio de Camboya. Valiéndose de las evidencias de las inscripciones y del arte y la arquitectura del periodo medio, Thompson argumenta que el reinado de Ang Chan, del siglo XVI, fue un parteaguas cultural en la historia de Camboya. Su artículo demuestra que la unidad nacional que logró Ang Chan estuvo vinculada con la elaboración del culto creado en torno de Maitreya, "el Buda que ha de venir". La autora muestra que la iconografía de la Camboya del periodo medio concerniente a Maitreya estaba basada en la del periodo de Angkor de ciertas formas que la relacionan con la práctica religiosa en proceso.

Si el culto a Maitreya le confirió unidad y directrices al reino de Camboya bajo Ang Chan, las "modernizaciones" que emprendió el colonialismo francés ofrecieron nuevas interpretaciones para la unidad nacional, las cuales reemplazarían o se vincularían con las ya existentes. Tanto el capítulo de Hansen como el de Edwards atañen al periodo colonial francés; las dos autoras consideran dicho periodo como un momento crucial del proceso de modernización que cambiaría la relación del budismo con el Estado-nación.

El capítulo de Hansen examina los cambios de identidad durante el periodo colonial, que se dieron en relación con los tipos de orden moral propuestos en los textos budistas. La autora inicia el artículo con una consideración acerca del caos social y moral que experimentó Camboya durante el siglo XIX y la forma como se percibió en relación con una concepción cosmológica específica: una sociedad organizada jerárquicamente con el rey como su centro ejemplar. Hansen ofrece testimonios de un pensamiento milenarista durante este periodo y muestra la forma como dicho pensamiento se vincula con los textos budistas proféticos. A continuación la autora analiza los procesos de modernización que sucedieron bajo el dominio francés, los cuales socavaron las jerarquías existentes y pusieron en tela de juicio las cosmologías tradicionales. Estudia los cambios acaecidos dentro del universo moral, representados por un voluminoso manual de ética escrito por Ukñā Suttantaprījā Ind, en el cual podemos apreciar una crítica a la superstición, y evidencias de un discurso en gestación sobre la pureza ética y los comienzos de nuevas ideas de "nación".

El capítulo de Edwards se centra más específicamente en el periodo posterior a Ind y en la fundación de ciertas instituciones por monjes camboyanos y eruditos franceses, lo cual dio como resultado que existieran nuevas formas de experimentar la religión, que en última instancia provenían de las filosofías de la modernidad y de los intentos franceses por

crear instituciones religiosas separadas de las del Estado. La autora analiza el movimiento reformista Dhammakāy dentro del monacato camboyano y, en particular, el papel que desempeñaron dos monjes eruditos, Chuon Nath y Huot Tat, en dicho movimiento. Asimismo, estudia la influencia que estos autores ejercieron en el establecimiento de los parámetros de un nuevo budismo nacional durante el colonialismo francés; un budismo camboyano "racional" centrado en los textos impresos y en el análisis detallado de las escrituras budistas. En forma paralela, centrándose en el papel desempeñado por Suzanne Karpelès, Edwards estudia el peso de los especialistas franceses en el desarrollo de las instituciones que vinculaban la religión con un concepto de nación.

JOHN MARSTON

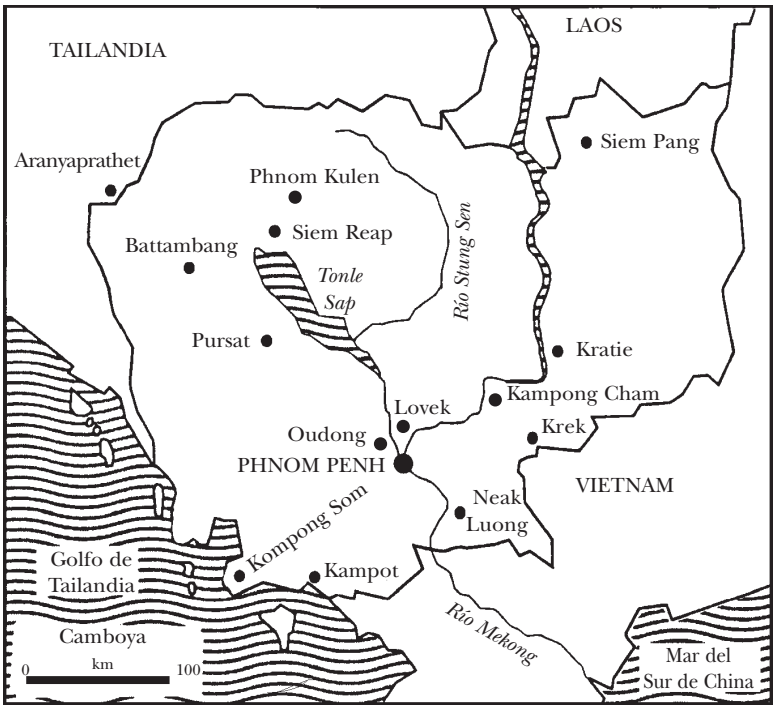
1. EL FUTURO DEL PASADO DE CAMBOYA: UN CULTO REAL MESIÁNICO DEL PERIODO MEDIO DE CAMBOYA*

ASHLEY THOMPSON
Universidad de California, Berkeley

OBSERVACIONES PRELIMINARES: ENTRECRUZAMIENTO DE HISTORIA Y RELIGIÓN

Este capítulo trata de la historia política y religiosa de Camboya durante el periodo medio, del cual se cuenta con relativamente poca documentación, y que abarca el tiempo que siguió a la caída de Angkor hasta antes del establecimiento del protectorado francés (véase mapa, pág. 30). En forma más precisa, atañe a lo que podría denominarse una concepción indígena de la historia, a cierta relación del pasado con el futuro que parece haberse generado durante el siglo XVI en combina-

* Este ensayo se originó a partir de un trabajo presentado en el congreso Cambodia: Myth and Memory, celebrado en la Universidad de Monash, Australia, en diciembre de 1996. En el capítulo 2 de mi tesis (1999) examiné con mayor detenimiento muchos de los aspectos tratados y repensé las conclusiones iniciales presentadas en Monash. Los riesgos de publicar han dado como resultado que una secuela de este trabajo, en la cual se resumían los argumentos fundamentales con el fin de ampliar mis lecturas de la fundación de Phnom Penh, apareciera en 2000. La versión actual tiene el propósito de dar a conocer los detalles del trabajo de tesis, al mismo tiempo que afino mis interpretaciones. Deseo agradecer a P. S. Jaini, A. von Rospatt y a D. Chandler, quienes me hicieron comentarios invaluables sobre este ensayo. Una vez más, estoy completamente en deuda con Ang Choulean por su penetrante juicio sobre muchos de los temas tratados aquí.



Mapa de Camboya.

ción con el budismo theravāda. Dicho con otras palabras, el presente ensayo se refiere a la historia en proceso, en donde el objeto de estudio histórico también se encuentra en proceso de "hacer" la historia.

El fenómeno que trataré de identificar e interpretar concierne a un culto político religioso específico que comprende el *stūpa*, cuatro estatuas del Buda o el Buda de cuatro rostros, y el futuro Buda Maitreya.[1] Este culto aparece con frecuencia en lugares religiosos de notable importancia política del periodo medio de Camboya: en Wat Nokor (en la actual provincia de Kompong Cham), en Tralaeng Kaeng (Lovek), en Angkor Wat (Siem Reap) y en Wat Phnom (Phnom Penh) [véase el mapa]. Aunque los orígenes y significados de este culto sólo pueden comprenderse en el contexto de un periodo específico de la historia de Camboya, el fenómeno del que nos ocupamos desafía la noción misma de la cronología lineal, en la medida en que en él se integran una repetición del pasado y un ensayo del futuro en un espectáculo de representación de soberanía. Así, como a menudo sucede al tratar la historia y la religión, la historia de la religión y la historia religiosa, si no es que la religión de la historia, nos enfrentamos con formas de vivir con el pasado, aparentemente incompatibles, en donde la ficción puede reelaborar un hecho sólo para convertirse a sí misma en un elemento de la historia factual; en donde la creencia puede originar o revivir acontecimientos incluso cuando los acontecimientos inspiran la creencia; en donde el pasado, el presente y el futuro están intrincadamente implicados entre sí. Por consiguiente, finalizaré el ensayo refiriéndome a una serie de cultos contemporáneos en los cuales se vuelve a representar, de una manera

[1] El khmer toma libremente los términos budistas tanto del sánscrito como del pāli. En todo el ensayo utilizo la forma sánscrita *Maitreya*, frente a la pāli *Metteya*, debido a que ésta es la forma que se usa en khmer para referirse al futuro Buda. En forma similar, para otras palabras de origen indio (*cakravartin, nibbāna*, etcétera), decidí usar la forma más frecuente en khmer.

peculiar, el fenómeno del que me ocupo perteneciente al periodo medio.

El *stūpa* y el Salvador en la historia de Camboya

Al estudiar la transición del periodo de Angkor al periodo medio, y en particular la aparición del *stūpa* o *cetiy* (pronúnciese "chedei"),[2] comencé a darme cuenta de la importancia única que el futuro Buda Maitreya representaba para la cultura camboyana (Thompson, 1998). El *cetiy*, un monumento budista para los muertos que también se considera un lugar de gestación antes del renacimiento,[3] empezó a destacar en Camboya en el momento en que las religiones del imperio de Angkor dejaban de ser predominantes. En este ensayo trataré de demostrar que la sustitución del santuario-torre del antiguo *prāsād* khmer por el *cetiy* presagia el surgimiento de un culto dedicado a Maitreya o al menos vinculado estrechamente con él.[4]

[2] El término pāli *cetiy* (en khmer se pronuncia "chedei") se usa actualmente en Camboya para designar los monumentos funerarios budistas. Variaciones de la pronunciación regional sugieren que la forma sánscrita de la palabra *caitya* puede haber sido común en alguna época. Sobre el uso de los términos *stūpa* y *caitya* en otros contextos budistas véase Bareau, 1960, pp. 240-241, 1969, pp. 18-24; Trainr 1997, cap. 2, y Schopen 1975, 1989, 1991.

[3] En la creencia religiosa y en la práctica ritual khmeres contemporáneas, el *stūpa* en su totalidad se asocia con la matriz, reflejando el término técnico del domo del *stūpa*: *garbha* o "matriz".

[4] A continuación describiré los diversos términos utilizados en el ensayo referentes a las construcciones sagradas o a los lugares de culto de Camboya. *Prāsād* (sánscrito *prāsāda*) designa un complejo de templos khmeres antiguos (brahmánicos o mahāyānas) o una de sus torres-santuario características. "Templo" se refiere a cualquier complejo religioso, antiguo o moderno. "Wat" designa exclusivamente los templos budistas *theravādin* (en la Camboya del periodo medio o moderno). La presencia del término "wat" en los nombres de templos antiguos, como Angkor Wat o Wat Nokor indica que en el complejo existe un templo budista theravāda. Un *vihāra* (pronúnciese "vihear", del sánscrito-pāli *vihāra*) es un pabellón o sala localizado en un wat, que alberga la imagen central del Buda y que se utiliza para rituales budistas. "Santuario" puede referirse a una torre del *prāsād* (especialmente en la frase "santuario central"), al espacio dentro de la torre o a un *vihāra*.

La relación entre la aparición del *stūpa* y un culto a Maitreya no debe sorprendernos. En realidad, de acuerdo con los códigos iconográficos indios, es posible identificar al futuro Buda con el *stūpa* que lleva en su tocado. No obstante, las escasas estatuas y los exiguos testimonios epigráficos del periodo de Angkor que han sobrevivido indican que esta divinidad (en forma similar al *stūpa* mismo) era relativamente rara y que no constituía un objeto de culto generalizado en aquel tiempo.[5] La inscripción de Wat Nokor, fechada el 15 de julio de 1566, el año del tigre, contiene, según mis conocimientos, la primera mención de Maitreya en la Camboya theravāda. A partir de ese momento, Maitreya aparece con frecuencia —en inscripciones, manuscritos, inovocaciones— y aún continúa desempeñando un papel significativo en la Camboya actual.

Creo que es esencial realizar una lectura cuidadosa de la inscripción de Wat Nokor del siglo XVI, junto con el estudio del templo mismo, para identificar e interpretar el surgimiento de Maitreya en el complejo cultural camboyano. Al invocar a Maitreya, la inscripción narra la transformación del santuario principal del templo, que se remonta al siglo XIII, en un *cetiy*. En otra parte he demostrado que este tipo de transformación arquitectónica —del *prāsād* al *cetiy*— constituyó una característica distintiva de la expresión cultural del periodo medio (Thompson, 1996). En el presente ensayo analizaré la relación existente entre dichas transformaciones arquitectó-

[5] Al parecer Maitreya fue una divinidad importante durante los tiempos preangkoreanos en lo que actualmente es el noreste de Tailandia. Véase Mowry, 1985 y Chutiwongs y Leidy, 1994. A Maitreya se le encuentra rara vez en los registros epigráficos khmeres. Véase K. 163 (Cœdès, 1954(6), pp. 100-101); K. 225 (Cœdès, 1951(3), pp. 66-67); y K. 198 (Cœdès, 1954(6), pp. 147-149). Referencias al advenimiento del futuro Buda también aparecen en la epigrafía de Jayavarman VII, aunque con el nombre Maitreya. Véase K. 227 (Cœdès, 1929, pp. 309-315). Una inscripción en el Bayon que asienta la renovación del śivaismo después del reinado de Jayavarman VII proporciona una intrigante referencia definitiva del futuro Buda en un contexto no theravāda: K. 470 (Cœdès, 1942(2), p. 187).

nicas y la aparición del culto a Maitreya en un momento específico de la historia de Camboya.

Antes de examinar las evidencias arqueológicas y textuales referentes a este fenómeno del periodo medio, quisiera exponer brevemente los contextos generales filosóficos, legendarios e históricos de los que surge Maitreya. Maitreya es el único *bodhisattva* o "ser (destinado a alcanzar la) iluminación" que aparece constantemente en el budismo theravāda, el cual se distingue del mahāyāna por el rechazo a la doctrina de la salvación externa encarnada por los numerosos *bodhisattvas*. De todos estos seres "tan numerosos como granos de arena"[6] que se manifiestan durante el periodo medio, sólo Maitreya aparece con una identidad específica. He aquí los elementos esenciales de su historia tal como generalmente se conoce en la actualidad en Camboya:

> Habiendo sido discípulo del Buda "histórico", el *bodhisattva* Maitreya vive actualmente en el paraíso de los "Satisfechos", Tuṣita. En un momento dado pero desconocido de la era presente en la que nuestro mundo terrenal gradualmente se sumerge en el caos, cuando la religión budista se acerque a su desaparición, un rey *cakravartin* ascenderá al poder y Maitreya descenderá a tiempo para salvar al mundo. Renacerá en el seno de una familia eminente en el tiempo de este *cakravartin* llamado Śaṇkha, y una vez que haya alcanzado la madurez, abandonará la vida mundana para seguir la senda de la iluminación. Bajo su aura, la orden budista reinará nuevamente. Maitreya enseñará el *Dharma* y tendrá al *cakravartin* mismo como su discípulo más eminente. Mediante la acumulación de méritos, los hombres y las mujeres mortales aspiran a renacer durante el tiempo en que Maitreya viva en la tierra. Los discípulos fieles a sus enseñanzas estarán a su lado y finalmente alcanzarán el *nirvāna*, o el estado santo de *arahant*, o bien recibirán la predicción de esa paz futura.[7]

[6] Esta expresión, común en la epigrafía khmer del periodo medio, y las prácticas relacionadas, como tablillas votivas cubiertas con imágenes minúsculas del Buda, son testimonios de la importancia que siguieron teniendo los conceptos mahāyānas durante el periodo medio.

[7] Para una presentación de las variaciones del relato de Maitreya en el sur y el sureste de Asia en las fuentes escritas, véase Jaini, 2001, pp. 451-500. La única fuente textual que relata la historia de Maitreya y que se sabe que ha tenido influencia en la tradición del Maitreya khmer es el *Pañcabuddhabyakaraṇa*. Escrita en Chiang Mai/Laos

Al estudiar ciertas fuentes iconográficas, epigráficas y etnográficas es posible aislar otros elementos que han aparecido en torno de la figura de Maitreya en la cultura khmer. Una de estas leyendas predice que al alcanzar la condición de Buda, Maitreya abrirá el *stūpa* (o la montaña) donde Kaśyapa, otro discípulo del Buda histórico, espera su llegada. Despertado de su meditación cósmica, Kaśyapa ofrecerá a su nuevo maestro la túnica de su maestro anterior. Esta leyenda se relata a menudo para explicar el emblema iconográfico de Maitreya, el *stūpa* en su tocado.[8] Sea que la asociación iconográfica entre Maitreya y el *stūpa* anteceda a esta leyenda, sea que se derive de ella, el caso es que sugiere que los temas de renovación, renacimiento y "revolución", así como la promesa de salvación —temas encarnados por el *stūpa*— se encuentran en el origen de las concepciones del futuro Buda.

En efecto, el hecho de que Maitreya sea el único *bodhisattva* compartido por los dos vehículos budistas, sin duda se debe en parte a la importancia de estos temas mesiánicos para la historiografía budista, porque la historia del pasado y del futuro del budismo tiene una forma conocida en que Maitreya desempeña un papel crucial: la del mortero de arroz (*tpāl'*). Siendo uno de los objetos domésticos más comunes de Cam-

---

hacia el siglo XV, esta leyenda, que no pertenece a los textos canónicos, narra el nacimiento de Maitreya como león. Véase Martini, 1969, pp. 125-144. El *Paṭhamasambodhi* siamés se explaya ampliamente en el carácter y la historia de Maitreya: *Metteyyabuddhabyakaraṇa-parivatta* (cap. XXI). Para una presentación histórica del *Maitreyavyakaraṇa*, así como una traducción del texto tibetano, véase Lèvi, 1932. Deseo agradecer a Anne Hansen por haber compartido conmigo sus conocimientos sobre la tradición sobre Maitreya en Tailandia y por su ayuda bibliográfica. Para una historia general de las referencias textuales e iconográficas, véase Bhattacharya, 1980.

[8] Bhattacharya (1980: 108) pone en tela de juicio esta interpretación: "en el periodo posterior a Gandharan, Maitreya dejó de ser predominante. El *stūpa* en su corona o *jaṭā* es ahora similar a las figuras de los *kuleśas*, que representan el eterno *dharmakāya* o el *parinirvāna* de los budas anteriores". En el contexto de la Camboya del periodo medio, se debería ampliar esta hipótesis y sugerir que el *stūpa* tiene una función paradigmática que representa un linaje, al igual que los *kuleśas*, esto es una herencia del pasado sólo en la medida en que representa o promete el renacimiento en el futuro y, así, contiene cierta concepción de atemporalidad.

boya, el mortero es ancho en la parte superior y progresivamente disminuye su diámetro, tal como ha sucedido con el budismo, que en un tiempo estaba muy difundido y actualmente está disminuyendo. Pero al igual que el mortero, que se vuelve más angosto en la parte de enmedio para luego ensancharse nuevamente hacia la base, el budismo florecerá una vez más con la llegada de Maitreya. Actualmente en Camboya existe la creencia muy generalizada de que únicamente un puñado de khmeres, los que quepan bajo la sombra de un árbol *bodhi*, sobrevivirán a la disolución final. Al hacer ofrendas en los templos es común que, a cambio, la gente sea bendecida con alguna versión de la siguiente frase: *sum puoṅ suoṅ oy dān' Braḥ Sī Āry Metrīy*, que aproximadamente significa "¡Qué renazca usted en el tiempo de Maitreya!" Maitreya llegará y su presencia futura lo ha precedido, transformando irrevocablemente el mundo expectante de la Camboya theravāda por siglos.

El quinto y último Buda de la era actual, Maitreya, se inscribe en un futuro preciso y se percibe en el tiempo presente como un acontecimiento histórico —si no es que como el acontecimiento histórico— aún por venir. No obstante, su futuro papel ilustre tiene un antecedente importante, como una reencarnación del Buda histórico, Maitreya es una figura clave en la vida del Buda histórico sobre el que en particular el theravāda basa su doctrina y pretende su legitimidad. Así, la promesa del regreso de Maitreya no es la de un nuevo orden del mundo sino más bien la de la restauración del antiguo orden; por tanto, Maitreya es revolucionario en el sentido etimológico del término: regresará cuando llegue a consagrar el renacimiento político del rey *cakravartin*, pero él representa la salvación externa sólo en la medida en que el Estado y sus miembros individuales estén determinados o predeterminados a recibirlo. Únicamente aquellos que hayan acumulado suficientes méritos para renacer a su lado serán salvados. Tal como Nattier (1988: 36) observa:

> A diferencia del Buda Amitāha o de cualquiera de los *bodhisattvas* celestiales característicos del budismo mahāyāna, Maitreya aparece simplemente como un Buda tradicional, cuyas prédicas llegan solamente a aquellos cuyo *karma* los ha preparado para oír su mensaje. Sus acciones son intransitivas, por así decirlo, a diferencia de los esfuerzos "transitivos" de aquellos budas y *bodhisattvas* que intervienen directamente en el proceso cósmico con el fin de salvar a sus discípulos.[9]

A la luz de estas consideraciones, Maitreya puede ser visto como la encarnación de una relación con el futuro que, según creo, adquirió gran relevancia en el periodo medio de Camboya; una relación en la que la acción individual y el destino preordinado se entrelazan en un equilibrio inestable.

Aunque es imposible exponer ampliamente en este espacio todos los detalles relevantes, espero poder demostrar que la unión específica de acontecimientos políticos y de la evolución religiosa de Camboya durante el siglo XVI facilitó el camino para que Maitreya ascendiera a una posición de importancia extraordinaria en la cultura khmer, tal como se ve reflejado especialmente en ciertas prácticas de culto que han ejercido gran influencia. Cuando la capital de Angkor cayó en el siglo XV, el budismo theravāda ya había triunfado sobre las tradiciones brahmánicas y mahāyānas de Camboya; sin embargo, debemos recordar que el pasado nunca dejó de obsesionar a los descendientes theravādin del periodo de Angkor.

Parecería que las implicaciones simbólicas de las circunstancias religiosas y políticas de la transición de Angkor a la Camboya del periodo medio hubieran presagiado el futuro del país. Al último rey prominente de Angkor, Jayavarman VII, de quien se dice que salvó al país de la devastación de la guerra civil y de la invasión del vecino imperio Cham, se le asocia, a través de las obras iconográficas, epigráficas y probablemente

[9] De acuerdo con A. van Rospatt —comunicación personal— debemos dar menos importancia a cualquier diferencia notable entre las dos tradiciones sobre este punto, ya que una se origina en Sukhāvati, también gracias al propio *karma*; mientras que Schopen (1978, pp. 147-153) sugiere que debemos considerar el mundo de Maitreya como "idéntico *funcionalmente* al Sukhāvati".

rituales, con el Buda, y especialmente con el Buda Protector-Salvador (Jayabuddhamahānātha). Este tipo de representación real puede ser considerado como un indicio de la futura reencarnación del rey como el Buda Salvador. Además, a Jayavarman VII, al igual que a su padre, se le asoció explícitamente con Lokeśvara (Avalokiteśvara), el *bodhisattva* salvador de la tradición mahāyāna, quien en todo lugar y a toda hora trabaja por la salvación de los seres.[10] Es notable que sea el *bodhisattva* que proteja las enseñanzas de Buda en nuestro tiempo hasta que tenga lugar el advenimiento del Buda Maitreya. Tomando el budismo en el momento en que Jayavarman VII desaparece, la tradición theravāda llevó a Camboya su propio punto de vista del pasado. El recuerdo de Jayavarman VII y, como veremos más adelante, su sello iconográfico, no se olvidaron después de la caída de Angkor. El relato del *bodhisattva* salvador asociado al rey *cakravartin*, que por largos años había conformado el desarrollo de otros estados budistas theravādin, resonaba con un sentido especial en la Camboya del periodo medio.

El traslado definitivo de la capital del sur de Angkor fue y continúa siendo un poderoso símbolo de la disolución monárquica y política. Mientras la capital khmer era desplazada en repetidas ocasiones durante los siglos siguientes, otro simbolismo coherente, indisoluble del periodo medio y engendrado tanto por la continuidad como por la ruptura con el pasado, llegó a presidir la fundación de todas las nuevas capitales. Las revueltas políticas y la pérdida tradicional del lugar del poder originaron —tal como había sucedido en el pasado— la ingente necesidad de un salvador. Y, en efecto, el siglo XVI fue testigo de la ascención de un rey budista que logró restaurar el orden en el territorio, contra todo pronóstico. Este per-

[10] Lokeśvara se asocia con el Buda Amitābha, quien está a cargo del paraíso de Sukhāvati. En las representaciones khmeres de los siglos XII y XIII, Lokeśvara aparece con una imagen en miniatura de Amitābha en su tocado.

sonaje fue Ang Chan, cuyo reinado abarcó buena parte del siglo y buena parte del país.

La leyenda histórica khmer refiere que Ang Chan, después de haber regresado del exilio en Siam a fin de restaurar la unidad del país —para lo cual, como sucesor legítimo hubo de derrocar a un usurpador del trono— logró independizarlo de Siam y reconquistó el territorio usurpado. Ang Chan fundó su nueva capital en Lovek y posteriormente caracterizó la consolidación política mediante la creación de fundaciones religiosas a lo largo del país, especialmente en la región de Angkor. Así, la restauración de la monarquía se manifestó concretamente en la restauración de la herencia ancestral. Las crónicas reales khmeres, que constituían el medio para expresar una poderosa imaginación histórica, subrayan la estricta rectitud moral de Ang Chan. Como corresponde a un rey *cakravartin*, su éxito político se atribuye a su sincera devoción religiosa. Su hijo Paramarāja I y su nieto Braḥ Sattha continuaron sus obras hasta la caída definitiva de Lovek, a fines del siglo XVI.

Durante este periodo aparece continuamente la figura del salvador expresada en la imagen del rey *cakravartin* o del futuro Buda Maitreya o, incluso, en forma más precisa, mediante una asociación o fusión de los dos. En un caso característico de incorporación sincrética de la herencia antigua de Camboya en el nuevo esquema theravāda, el dios brahmánico Viṣṇu, específicamente en su *avatāra* de Rāma, con la nueva imagen de un monarca y salvador budista, regresa para desempeñar un papel similar. En las crónicas reales y en otras "ficciones históricas" concernientes al periodo medio con frecuencia se relata la aparición milagrosa de un *anak mān puṇy*, especie de figura mesiánica seudomítica, cuyos méritos acumulados —lo cual corrobora su legitimidad histórica— lo conducen al poder político (predeterminado).

Cada una de tales figuras puede considerarse una variación de un solo tema, el cual tal vez no haya sido inventado *ex*

nihilo en el periodo medio, pero con certeza puede afirmarse que se articuló en ese entonces y actualmente sigue siendo especialmente poderoso. Los khmeres aún esperan la llegada inminente del Salvador de Camboya —el Rey, Rāma, Maitreya o *anak mān puṇy*— y la restauración del orden político y moral de Camboya.

Una ausencia presente: las representaciones del Buda de Wat Nokor

Situado en la sede provincial de Kompong Cham, el complejo de Wat Nokor se construyó originalmente como un templo mahāyāna durante el reinado de Jayavarman VII, hacia fines del siglo XIII. Posteriormente, durante el periodo medio se le hicieron modificaciones, tanto arquitectónicas como iconográficas, para destinarlo a la fe theravāda. El complejo central de Wat Nokor consiste en cinco torres, cuatro en cada esquina de la parte interior del recinto del templo que rodea a un santuario-torre central. En el siglo XVI la parte cuadrada inferior de este santuario de piedra arenisca se remató con un *stūpa* circular también de arenisca (fig. 1.1a). Asimismo, se cree que tres de los relieves budistas esculpidos en los frontones de las cuatro antecámaras que conducen al santuario central de Wat Nokor datan del siglo XVI (fig. 1.1b). Un *vihāra* moderno que se localiza inmediatamente al este de esta estructura central y que en realidad cubre la fachada de su antecámara oriental contiene la inscripción del siglo XVI mencionada anteriormente. Dicha inscripción consta de dos textos, uno en pāli y otro en khmer, y ambos consignan la transformación física del antiguo santuario en un *stūpa*.[11]

[11] Este monumento, al que se llega con facilidad, fue visitado, si es que no estudiado, por la mayor parte de los primeros exploradores e investigadores. Un estudio completo de la arquitectura y la decoración del templo puede encontrarse en Parmentier, 1917. Para un estudio de los bajorrelieves del periodo medio del tem-

El texto en pāli se inicia con la presentación del protagonista, un hombre llamado Siri Sogandhapada o Mahāparamanibbānapada. El primero de estos nombres se presenta como un título real, el segundo es religioso, y ambos son póstumos e indican que su portador ha penetrado al más allá budista.[12] Después de haber descrito en tercera persona la naturaleza apasionada y pía de este hombre y de su consorte real, así como el relicario construido para ellos en la cima del *prāsād*, el texto cambia a la primera persona al hablar el hombre fallecido:

> En verdad, en el grato reino antiguo llamado Jayavīraśaktinagara [yo ejercía el] poder, con ministros designados, con innumerables hombres de valor. Luego desaparecí del lugar donde había nacido. En el cielo de Tuṣita gozo de una grata felicidad, del placer del deseo, rodeado de parientes, protegido por una fuerza infinita; ésta es la consecución del placer infinito. Teniendo cualidades y acatando las observaciones, avanzando con inteligencia, de gran mérito, seré *Cakravartin,* Rey, hasta que Maitreya haya desaparecido de Tuṣita. Cuando, entre los seres humanos, él haya alcanzado la total omnisciencia en el trono de la Iluminación, entonces yo abandonaré todo placer con mi esposa y, habiendo oído al eminente *Dharma*, habiendo obtenido en su presencia las ordenaciones mayores y menores, habré alcanzado el estado de *arahant* con distinción.

Esta proyección de la leyenda budista está muy arraigada en la historia khmer. Se ha demostrado ampliamente que los nombres modernos de Wat Nokor, Phnom Bachey y Phnom Bachey Ba-ar tienen una explicación en esta narración del pasado. Jayavīraśaktinagara, que se cree que corresponde al nombre del lugar durante el reinado de Jayavarman VII, sobrevive en el nombre "Nokor" (*nagara*) de Wat Nokor y en el "chey" de Bachey, una forma abreviada de Braḥ Jaya, "el no-

---

plo, véase Giteau, 1967. Mi traducción de la inscripción en pāli del siglo XVI se basa en gran parte en Filliozat, 1969.

[12] Para un resumen y análisis de los argumentos planteados por Vickery con el fin de fundamentar otra interpretación de las líneas iniciales del texto, véase Thompson, 1999, pp. 105, 342-343.

ble victorioso". Ba-ar no es otro que Braḥ Āry, "noble señor", versión abreviada de la denominación común khmer de Maitreya, Braḥ Sī Āry Metrīy.[13]

Si examinamos detenidamente algunas estructuras del área de Wat Nokor que podrían considerarse anómalas, actualmente les podemos asignar un significado especial relacionado con este voto. Vihār Yāy Peou es un pequeño pabellón de cemento situado entre el segundo y el tercer recintos del templo, hacia el noreste del santuario central transformado o "*stūpa-prāsād*".[14] El pabellón alberga un curioso objeto de culto: en su parte central se encuentra un *stūpa* de piedra rodeado de cuatro budas de piedra, cada uno de ellos sentados en uno de los cuatro puntos cardinales, de espaldas al *stūpa* (véase la fig. 1.1c). En Vihār Yāy Peou no se venera a cada uno de los budas o al *stūpa*, sino al conjunto de los cinco elementos. Es verdad que dentro de los santuarios budistas khmeres el icono principal a menudo está acompañado de otros menores, junto con ofrendas y diferentes objetos rituales, entre otras cosas. Sin embargo, aquí el conjunto es considerado como una unidad establecida, y en la práctica desempeña un papel similar al icono principal de la mayor parte de los *vihāra*. En Vihār Cās' existe una configuración casi idéntica, otro pabellón abierto al sureste del *prāsād-stūpa* central y entre el tercer y el cuarto recintos del templo.[15] Aquí los budas son reproducciones recientes hechas en cemento; pero el *stūpa* esculpido en piedra puede remontarse a un periodo anterior.[16]

Aunque esta configuración de un *stūpa* rodeado de cuatro budas como un objeto único de culto dentro de un santuario o *vihāra* inicialmente sorprende como un hecho anómalo en Camboya, es más fácilmente reconocible en otras

[13] Para una explicación más amplia, véase Filliozat, 1969.

[14] Del interior hacia fuera.

[15] También conocido como Vihār Bichey Bi-ar, una variante de Bachey Ba-ar.

[16] Estos dos *stūpa* de hecho pueden ser las partes superiores de estructuras más grandes que fueron desmanteladas hace mucho tiempo.

partes del Asia budista. Se sabe que tales conjuntos representan diferentes grupos de cinco elementos en la teología budista, los cinco puntos en el espacio (incluyendo el cénit) en conjunción con los cinco budas trascendentales, los cinco aspectos de la condición de Buda, las cinco partes del Buda, los cinco episodios de la vida del Buda, los cinco sentidos y los cinco budas de nuestra era.[17] No obstante, observando con atención, es posible reconocer esta configuración, aunque en formas menos nítidas, en muchos otros lugares de Camboya. En realidad, al reexaminar Wat Nokor se vuelve evidente que las dos estructuras secundarias que he descrito pueden ser consideradas como modelos menores de la estructura central del *prāsād-stūpa*, dado que una imagen del Buda sentado se encuentra en cada una de las antecámaras del santuario central (véase la fig. 1.1b). Dicho con otras palabras, el elemento central transformado de Wat Nokor, tal como aparece en la actualidad, puede considerarse como un *stūpa* rodeado de cuatro budas que miran a los cuatro puntos cardinales.

Consideraciones posteriores me han llevado a ver en este conjunto una representación iconográfica influyente y eficaz, fundamental para la práctica religiosa khmer del periodo medio, lo cual ayuda a entender las complejas relaciones entre esta práctica y el desarrollo sociopolítico de la época. En un contexto indio clásico, el conjunto de cuatro budas y un *stūpa* o, más bien, de un *stūpa* que "es" cinco budas, puede representar la condición de Buda y, puesto que la condición de Buda está más allá del tiempo, de atemporalidad.[18] No obstan-

[17] Véase, por ejemplo, Gutschow, 1997, pp. 174-185 y Frédéric, 1992, pp. 134. Frédéric asocia esta representación específica con el budismo mahāyāna, en que el *stūpa* representa al "Buda Supremo", que corresponde a *Mahāvairocana* y *Krakucchanda*, el primero de los cinco budas de la era actual. Sin embargo, el conjunto también se conoce en el budismo theravāda; algunos cofres de reliquias de Śrikṣetra están adornados en sus cuatro lados con imágenes del Buda y las inscripciones que contienen las identifican como los cuatro budas del pasado (Chutiwongs y Leidy, 1994, pp. 26).

[18] Agradezco a A. von Rospatt por haberme ayudado a reflexionar sobre estos aspectos.

te, en el caso del que nos ocupamos, resulta significativo que esta invocación a la atemporalidad se haga en repetidas ocasiones en un tiempo y en un lugar específicos, en ciertos sitios importantes de Camboya durante el periodo medio. La aparición de Maitreya en la epigrafía de este periodo y el destacado renacimiento político íntimamente relacionado con el budismo theravāda, dos hechos muy reales e históricamente bien establecidos, desde mi punto de vista no deben deducirse de esta historia budista, porque resulta tentador ver en este conjunto un significado adicional, como los cinco budas de la era presente. Aunque en términos teóricos o metafísicos el *stūpa* puede identificarse con los cinco budas, cuatro de los cuales se representan antropomórficamente sobre el cuerpo del *stūpa* o alrededor de él, no podemos ocultar o ignorar la heterogeneidad iconográfica esencial entre las estatuas antropomórficas del Buda y la forma "aicónica" o abstracta del *stūpa*.[19] El *stūpa* y el Buda son lo mismo, pero a la vez diferentes. Aquí la atemporalidad no adquiere forma mediante una repetición directa de una imagen única, sino a través de un conjunto en el que la repetición se expresa con referencia explícita al tiempo en la forma de un monumento funerario.

Desde su primera aparición en el arte budista, el *stūpa* ha evocado la presencia del Buda en su ausencia misma. Desde luego, se podría argüir que la representación antropomórfica —como toda representación— tiene una función similar, reemplazando lo que no está allí. No obstante, la imagen del *stūpa* lleva en forma estructural este carácter espectral del arte a su límite lógico, como si la inconmensurabilidad iconográfica de los budas y del *stūpa* en la esencia de esta configuración correspondieran al abismo entre un pasado "figurativo" y un futuro que aún ha de tomar forma; un futuro materiali-

[19] Aunque el culto directo a un *stūpa* como una imagen del Buda es extremadamente raro en Camboya, ciertas prácticas sugieren la personificación del monumento. Una de éstas es el uso del clasificador *aṅg* para *stūpa*, que sólo se reserva para el Buda, la realeza o las divinidades.

zado como tal por la ausencia de figura del *stūpa*. Como el monumento funerario es a la vez un lugar de gestación, la presencia de los cuatro budas evoca la ausencia del quinto que vendrá. Al menos hasta este grado, el *stūpa* sólo puede representar o figurar simbólicamente a Maitreya, o más bien prefigurarlo no figurativamente. El *stūpa*, como cualquier monumento funerario, "es" la presencia de una ausencia irredimible, pero siendo él mismo un Buda identificado con los otros cuatro que emanan de él, en este caso el *stūpa* representa una presencia que ha de venir. Tal vez ésta sea una lectura no convencional del simbolismo del *stūpa*; sin embargo, en ningún sentido contradice los puntos de vista más tradicionales. No pretendo reducir el *stūpa* a una representación de Maitreya ni sugerir que los khmeres del siglo XVI lo hicieran de alguna manera directa o rígida, lo que intento es resaltar las dimensiones mesiánicas o maitreyanas del *stūpa* en relación con esta notable configuración de culto que adquiere importancia singular en la Camboya del periodo medio.

Una escultura de piedra que se encuentra en el *vihāra* de Wat Nokor, junto al complejo central, colocada sobre un pedestal que flanquea la parte sur del altar central, reitera este mensaje del siglo XVI (véase la fig. 1.1d). Es un objeto votivo, llamado en khmer moderno *stūp* (*stūpa*) (Giteau, 1975: 133-135). Dicho *stūp,* de casi dos metros de altura, es una masa rectangular coronada con un motivo de loto circular que termina en un domo. En cada cara del rectángulo hay un nicho enmarcado con figuras de *nāga*, de una similitud notable con los *nāga* que enmarcan los frontones del siglo XVI de las antecámaras que conducen al santuario central de Wat Nokor. Con una imagen del Buda esculpida en cada nicho, este pequeño *stūp* es otra representación menor de la estructura central de Wat Nokor.

Aunque estas observaciones se refieren a las condiciones actuales del templo, lo que éstas revelan acerca de un modelo sistemático de condensación-multiplicación en el área del templo referente a una evocación del voto que contiene la

inscripción del siglo XVI del templo —el voto de retornar en el tiempo de Maitreya— no es simplemente un fenómeno reciente. Los diferentes objetos de culto que he descrito, así como el culto explícito a Maitreya, pueden encontrarse en descripciones de Wat Nokor escritas por visitantes franceses ya desde fines del siglo XIX.[20] A pesar de que los guardianes y los fieles de la comunidad ya no son capaces de descifrar todo el contenido de la inscripción en pāli, estas personas, que mantienen los cultos de Wat Nokor, han heredado y, de hecho, han perpetuado su memoria.

Tradicionalmente los historiadores han atribuido a Ang Chan la transformación de Wat Nokor. En realidad, la fecha de la inscripción, 1566, corresponde a la fecha de la muerte de este rey que aparece en muchas de las crónicas. Uno se siente tentado a ver en Mahāparamanibbānapada el nombre póstumo de Ang Chan, así como en el *cetiy*, la tumba de este rey. Sin embargo, aunque el renacimiento que Ang Chan representó y sin duda desempeñó un papel fundamental en la renovación de Wat Nokor, los términos de la inscripción no nos permiten afirmar que él fuera el fundador o el beneficiario del *stūpa*.[21]

Tralaeng Kaeng

Una construcción notablemente similar, Tralaeng Kaeng, en Lovek, está relacionada más claramente con Ang Chan. Una crónica describe la fundación de este sitio religioso, que fue esencial para la nueva capital: "El rey ordenó a un artesano que realizara una estatua del Buda de espaldas y mirando hacia los cuatro puntos cardinales" (Khin Sok, 1988: 149-150).[22] Al

[20] Véase, por ejemplo, de Villemereuil, 1883, pp. 264-275; Aymonier, 1900(1), pp. 333-337 y Giteau, 1975, pp. 133-135.

[21] Véase el análisis en Thompson, 1999, pp. 342-343.

[22] Ésta es la figura cuádruple colosal (de la cual sólo quedan los pies de piedra) localizada bajo el techo piramidal del *vihāra* de Tralaeng Kaeng.

igual que las configuraciones de *stūpa*-Buda de Wat Nokor, la estatua principal a la que se le rinde culto actualmente en Tralaeng Kaeng, una copia del original legendario, es un solo conjunto iconográfico constituido por una estatua de cuatro budas dando la espalda a una columna que los une y que termina en un motivo de loto semejante a la parte superior de un *stūpa* (véase la fig. 1.1e). El *vihāra* que acompaña a esta construcción —continúa la crónica— se consagró en 1530, año del tigre.[23] Hoy en día, dentro de este santuario hay un *stūp*, un monumento de piedra pequeño, con una imagen del Buda esculpida en cada uno de sus cuatro lados y coronada con una pirámide. Al igual que el *stūp* y los pabellones de Wat Nokor, este *stūp* constituye otra representación menor del conjunto que he sostenido que puede identificarse como un culto del periodo medio. En este contexto no resulta insignificante que los cuatro rostros puedan ser vistos en la cima del tejado moderno de Traelang Kaeng, literalmente dominando los restos de esta capital del periodo medio (véase la fig. 1.1f).

Angkor Wat

Aunque la capital del reino se mantuvo en Lovek desde su fundación por Ang Chan hasta su caída, a fines del siglo XVI, en el reinado de su nieto Braḥ Sattha, al mismo tiempo la monarquía otorgó nuevamente a la región de Angkor la investidura que había poseído. En especial, para la segunda mitad del siglo XVI, el templo viṣṇuita del siglo XII perteneciente a Angkor Wat se había convertido en uno de los centros más importantes del culto budista theravāda. La monarquía y la élite se apropiaron nuevamente de este símbolo del periodo de Angkor, tan poderoso para su salvación personal y para la

[23] La validez histórica de este relato que se encuentra en las *Crónicas Reales*, escritas varios siglos después de los acontecimientos que describen, está sin duda abierta a debate.

Fig. 1.1 *(a) Stūpa-prāsād*, Wat Nokor; *(b)* Pediments (frontón) con una figura de Buda detrás, Wat Nokor; *(c) Stūpa* con cuatro budas, Vihār Yāy Peou; *(d) Stūp*, Wat Nokor; *(e)* Buda, Tralaeng Kaeng, Lovek; *(f)* Florón de cuatro caras (finial), techo *Vihāra*, Tralaeng Kaeng, Lovek. Dibujos de Say Sopheap.

salvación del reino (Thompson 1999: cap. 2). Algunos textos votivos en khmer grabados en columnas de Pākān (el nivel superior de Angkor Wat) y de la galería adyacente, conocida como Braḥ Bān', son especialmente reveladores en el contexto del presente estudio. Una inscripción de Pākān contiene las palabras de la reina madre en 1578. Después de alabar la devoción de su hijo, patente en la restauración del templo antiguo, la reina expresa su propio deseo de renacer como un "gran hombre" (*mahāpurus*) en el tiempo de Maitreya. Al lado de Maitreya, ella (o él) seguirá la senda hacia el *nibbāna*.[24] Una inscripción posterior, grabada en una columna de Braḥ Bān' y fechada en 1579, asienta las buenas obras y los votos del rey Braḥ Sattha mismo:

> Cuando su Majestad, el gran devoto, ascendió al trono como protector del linaje real, en verdad se afanó por elevar la religión del Buda mediante la restauración [*sāṅ'*] del gran templo de Braḥ Bisṇulok [Angkor Wat][25] piedra por piedra, restauró su cima con su aguja de nueve puntas, embelleciéndola y cubriéndola de oro. Después depositó las reliquias sagradas,[26] transfiriendo el fruto de sus obras reales a los cuatro ancestros augustos,[27] especialmente en homenaje a su noble padre, el Rey fallecido, así como a sus augustos ancestros de las siete generaciones pasadas… Después de esto, Su Majestad, el gran e inmaculado devoto, recordó un voto que él mismo había hecho en una ocasión para difundir [*sāṅ'*] las verdaderas enseñanzas del Buda en el país de Kambujā, para elevar la gloria de la familia real a su esplendor pasado, para evitar su ruina: ¡que se nos conceda la paz, el éxito y la estabilidad! [28]

Otra inscripción de Angkor Wat, escrita alrededor de 1586, da testimonio de las obras pías que un dignatario llevó a cabo

[24] IMA 2. Véase Krassem, 1985, pp. 2-4 y Lewitz, 1970, pp. 99-126.

[25] Aquí entiendo *braḥ bisṇulokaprākākar* como un nombre compuesto, "templo de Braḥ Bisṇulok", el cual reitera el término precedente, *mahāprāsāddh*, "gran templo".

[26] O "consagró el relicario sagrado". Véase Thompson, 1998.

[27] O "budas" (*saṃtec braḥ jī ṭā pūn braḥ aṅg*). Véase la explicación de esta otra traducción más adelante.

[28] IMA 3. Para una edición crítica del texto completo, véase Lewitz, 1970; mi traducción al inglés difiere ligeramente de su traducción al francés.

en el templo. Dicha inscripción, grabada en otra columna de Pākān, comienza narrando la fundación de un *vihāra* por el dignatario y su esposa en el año de 1566, año del tigre (el mismo año de la fundación en Wat Nokor descrita anteriormente). El texto continúa describiendo las buenas obras realizadas por el mismo dignatario unos veinte años después:

> El dignatario Abhayarāj, rebosante de fe, restauró la torre cruciforme de piedra con sus cuatro imágenes del Buda en piedra, conservadas en este *prāsād* de cinco torres…[29] [Después de enumerar las diferentes ofrendas hechas, la inscripción continúa señalando que el dignatario Abhayarāj] depositó las reliquias sagradas […Después de transferir, mediante estos actos, los méritos adquiridos a sus parientes y a otras personas, expresó su deseo de] llegar a ser un devoto perfecto del *bodhisattva* Braḥ Braḥ Sī Āry Metrīy…[30]

Habrían de pasar trece años antes de que el dignatario Abhayarāj realizara otros actos religiosos en Angkor Wat. En el ínterin, la capital de Lovek había caído en manos de los siameses, y el rey Sattha se había refugiado en el extranjero. Otra inscripción, fechada en 1599, al recordar (o tal vez se trata de una restauración) las mismas fundaciones hechas en el pasado, proporciona más indicios sobre el papel que desempeñó el culto budista en Angkor Wat en la instauración (o reinstauración) del orden nacional:

[29] Modifiqué ligeramente la traducción del francés de Lewitz (1971, pp. 114-115) para permanecer lo más apegado posible al texto original a fin de destacar la coincidencia de las evidencias epigráficas y arqueológicas. Que *pañcaprāsād* designe las cinco torres del nivel superior de Angkor Wat, y no "una torre con cinco niveles", se confirma por el uso moderno de una variación de esta término: *prāsād prāṃ*. La ambigüedad del término *sāṅ'*, usado frecuentemente en las IMA con los sentidos tanto de "construir" como de "restaurar" debe tomarse en cuenta en todas las inscripciones de Angkor Wat que se citan aquí. Aunque es evidente que el *prāsād* sólo fue restaurado, no podemos saber con certeza si las imágenes del Buda que se mencionan fueron esculpidas en ese tiempo o sólo restauradas. Es posible, por ejemplo, que este dignatario restaurara los "cuatro ancestros" de la inscripción de Braḥ Sattha representados por cuatro budas esculpidos durante o antes de su reinado.

[30] IMA 4.

> […] con nuestros corazones rebosantes de fe, construimos[31] una torre de cuatro caras con budas de piedra y metal que simbolizan a Braḥ Bisṇulok […][32]

En este caso tenemos nuevamente la repetición de una forma única, la reiteración de lo mismo, que es significativa para este culto religioso político. Mediante un obsequio, los donantes se unen con sus ancestros, situándose en un linaje de descendencia directa. Con este acto, ellos "construyen", "restauran" o "realizan" el templo de cuatro rostros que, según creo, representaba una invocación a la atemporalidad, ya que las cuatro manifestaciones del Buda del pasado que conforman el *prāsād* y emanan de él, invocan al Buda que ha de venir.

Evidencias arqueológicas y tecnológicas del templo mismo apoyan la información contenida en estas inscripciones. La terraza superior de Angkor Wat sustenta cinco torres, una en cada una de las cuatro esquinas del primer recinto y una quinta en el centro. Originalmente, cada uno de estos santuarios estaba abierto a cada uno de los cuatro puntos cardinales. Sin embargo, el santuario central experimentaría modificaciones importantes durante el periodo medio, cuando en cada una de sus cuatro entradas que se cubrieron con piedra arenisca, se esculpió una imagen del Buda de pie (véase la fig. 1.2a). Los especialistas modernos han prestado poca atención a esta modificación posterior de Angkor Wat. Sin embargo, una vez más nos encontramos con cuatro budas que rodean un coronamiento piramidal y que miran a los cuatro puntos cardinales. El hecho de que varios *stūp* se hayan conservado en la galería de Braḥ Pān' hasta bien entrado el siglo XX difícilmente puede ser mera coincidencia.

Dicha modificación del santuario central de Angkor Wat al parecer tuvo lugar a fines del siglo XVI, durante el contexto político y religioso específico que he descrito. Los relieves

[31] O "restaurado" (*sāṅ'*).
[32] IMA 6. Una vez más cambié la traducción de Lewitz.

esculpidos en las entradas de piedra del santuario central probablemente se remontan a la misma época. Tanto la iconografía como los textos nos indican que durante el siglo XVI se prestó especial atención a la restauración de la parte superior del santuario, se depositaron reliquias y se invocó a Maitreya. Una vez más sostendría que las restauraciones del nivel superior de Angkor Wat, que se realizaron hacia 1580, formaron parte de un movimiento religioso político.

La inscripción referente a las ofrendas y votos hechos por el rey es especialmente esclarecedora. Tal texto está fechado en 1579, exactamente después de la ascención de Braḥ Sattha al poder. Como las crónicas reales lo ilustran en repetidas ocasiones, el deber inicial de un rey era el de rendir homenaje a sus ancestros, en especial al último rey: el hijo iniciaba su reinado depositando los restos de su padre para su descanso. El texto de Braḥ Sattha revela la importancia de este gesto destinado a la perpetuación del linaje real y de la religión budista, ambos considerados esenciales para la preservación de la estabilidad del reino. Desde mi punto de vista, el santuario central de Angkor Wat, aislado del ámbito mundano, tenía la función de un *cetiy* para el padre de este rey, Paramarāja I.[33]

De hecho, en el texto de Braḥ Sattha, los cuatro budas del pasado están relacionados con los ancestros reales. Dicho texto nos dice que al depositar las reliquias (o construir un relicario), este monarca transfirió méritos a *saṃtec braḥ jī ṭā̆ pūn braḥ aṅg nu saṃtec braḥ varapitādhirāj snoṅ guṅ braḥ kanloṅ pabitr jī adi*. Aunque podemos leer esta expresión como si desig-

[33] Nuevas evidencias arqueológias contribuyeron a esta interpretación. En excavaciones dentro del santuario realizadas en la década de los años treinta se encontró, entre una colección de fragmentos de estatuaria, un recipiente de piedra que pudo haberse usado como sarcófago. Véase Marchal y Trouvé, 1935; y Cœdès, 1941. Vestigios de un fuego indican que pudo haberse celebrado allí una cremación, sin embargo, al iniciar las excavaciones, los arqueólogos no estaban seguros de si estos vestigios habían sido provocados por sus propias fumigaciones durante la investigación o se remontaban a un periodo histórico anterior. Aunque no podemos confirmar que este sarcófago contuviera los restos de Braḥ Sattha, al parecer estaba guardado en el *cella* como una especie de reliquia sagrada.

nara literalmente a cuatro ancestros, entre los que aparece, antes que nadie, el padre fallecido de Braḥ Sattha, la frase *saṃtec braḥ…* también puede referirse a cuatro budas. Esta segunda interpretación se basa en el hecho de que ningún grupo específico de cuatro ancestros se reconoce y se venera como tal en la cultura khmer. Además, al Buda principal de un *vihāra* se le denomina tradicionalmente *braḥ jī,* "Ancestro Augusto". Tal ambivalencia lingüística es corroborada por una práctica ritual moderna que se celebra en el templo, en la cual las cuatro imágenes del Buda esculpidas en las entradas del santuario central de Angkor Wat se asocian a los ancestros sagrados. A cada una de las cuatro imágenes también se les rinde culto como uno de los cuatro budas del pasado. Cualquiera de los numerosos guardianes locales de este santuario central puede identificar rápidamente por sus nombres a tales ancestros religiosos: Kuk Sandho, Nāg Gamaṇo, Kassapo y Samaṇa Gotam.[34] A la imagen occidental también se le conoce como *braḥ buddh braḥ pītā*, "Buda Augusto, Padre Augusto" (tal vez el *braḥ varapitādhirāj* de la inscripción); la imagen del sur[35] es *braḥ buddh braḥ mātā*, "Buda Augusto, Madre Augusta". Según mis informantes, los guardianes, esto se debe a que estos budas contienen las *dhātu*, esto es, las reliquias o la esencia del padre y de la madre.

Y desde luego que nadie ha olvidado a Braḥ Sī Āry Metrīy. Dos estatuas del Buda muy ornamentadas que se encuentran frente al Buda en posición erguida de la entrada oriental son veneradas como Braḥ Sī Āry. Además, al enumerar a los cuatro budas de Pākān, los fieles locales invocan al futuro Buda dirigiéndose hacia el norte, a Wat Braḥ Sī Āry Metrīy, el cual

[34] Existen las versiones khmeres populares de los nombre en pāli Kakusandha, Konagamaṇa, Kassapa, Gotama, en que los primeros dos nombres incluyen a los animales asociados con los primeros dos budas: *kuka* (gallo) y *nāga* (serpiente o dragón). Aunque el orden varía en ocasiones dependiendo del informante, en general encontramos a Kuk Sandho al norte, Nāg Gamaṇo al oeste, Kassapo al sur y Samaṇa Gotam al este.

[35] O, de acuerdo con algunas personas, la imagen oriental.

está situado a una distancia cercana, en Angkor Thom. Según algunos guardianes de Angkor Wat, Maitreya es el último de los cinco hermanos, aunque mayor y más sabio que sus hermanos menores, quienes han venido y se han marchado. Por último, el futuro Buda también es evocado en la figura del santuario central mismo. En esta última interpretación, los santuarios de las cuatro esquinas, que representan a los cuatro budas del pasado, rodean a Maitreya, que aún ha de venir.

En años recientes Angkor Wat se ha convertido en un icono omnipresente para la reconstrucción o el renacimiento de Camboya. No obstante, tal simbolismo tiene raíces más profundas de lo que la iconografía comercial podría sugerir. Numerosas personas de todo el país creen que es precisamente aquí, en Angkor Wat, la expresión más importante del orden cosmológico khmer, donde llegará Maitreya. Parecería que este monumento colosal consagrado a los muertos ha sido por largo tiempo un lugar de gestación para el futuro de Camboya.

Phnom Penh[36]

Las crónicas reales relatan que el sitio de Wat Phnom, en Phnom Penh, se fundó en respuesta, o como veneración, a la aparición inesperada de una estatua de bronce del Buda con cuatro rostros (o, de acuerdo con algunas versiones, cuatro imágenes del Buda), junto con una estatua de piedra de Viṣṇu. Se construyó la *bhnam* ("colina", pronúnciese "phnom") con el propósito de conmemorar el maravilloso descubrimiento de tales estatuas flotando río abajo. De acuerdo con las crónicas reales, la imagen de Viṣṇu se colocó a los pies de la colina, hacia el noreste; la imagen del Buda de cuatro rostros (o los cuatro budas), en un *vihāra* construido en la cima de la coli-

[36] Para un análisis más amplio del culto de Phnom Penh esbozado antes, véase Thompson, 2000.

na. Al llegar allí, Baṭa Yat, el fundador de la capital en ese lugar, erigió un *stūpa* (*braḥ cetiy*) exactamente al oeste de este *vihāra*. Asimismo, se erigió otro *stūpa* menor sobre un santuario pequeño (*guha*) dentro del gran *stūpa*. Se dice que Baṭa Yat, al transferir la imagen o las imágenes del Buda de bronce al pedestal del *stūpa* interior, erigió una réplica de la estatua original en el *vihāra*. Al lugar se llevaron otros budas de Angkor, los cuales se colocaron en el santuario inferior, sobre el cual se apoya el *stūpa* que se encuentra dentro del gran *stūpa* (Khin Sok, 1988: 70-71; Vāṃṅ Juon, 1929: 90-92). Aunque la validez histórica concreta de esta leyenda es dudosa, por el solo hecho de que el *stūpa*, que estilísticamente corresponde al siglo XVI o XVII (Marchal, 1954), se le atribuya a Baṭa Yat, de fines del XIV o principios del XV, las preocupaciones iconográficas que esta leyenda expresa coinciden con las preocupaciones características concernientes al culto del periodo medio en otros lugares del país que ya he esbozado.

La disposición moderna del culto de Wat Phnom ilustra la historia legendaria del sitio. A pesar de que el gran *stūpa* está completamente cerrado, dentro del *vihāra* vemos un *stūpa* grande con una imagen del Buda esculpida en cada uno de sus cuatro nichos, la cual se yergue exactamente atrás de la imagen central del Buda. A diferencia de la gran mayoría de las estatuas centrales de los *vihāra* de Camboya en la actualidad, la estatua central de Wat Phnom no representa al Buda histórico, sino a Braḥ Sī Āry Metrīy (véase la fig. 1.2b).

Todos los conjuntos del *stūpa* —Buda que he descrito— Wat Nokor, Tralaeng Kaeng, Angkor Wat y Wat Phnom se asocian con la verdadera fundación de una ciudad, o con la toma u ocupación simbólicas de un territorio. Durante el periodo medio, caracterizado por los disturbios políticos, sin lugar a dudas este tipo de actos correspondía a necesidades y esperanzas de sobremanera apremiantes. La innovación no sólo se inspiraba en el pasado sino también de una manera concreta, tan irrefutable como un *stūpa* de piedra arenisca en

el futuro. Durante tales tiempos inciertos el simbolismo del conjunto iconográfico sin duda constituía, para las clases gobernantes camboyanas, un medio efectivo y, en especial, económico de marcar —y, de este modo, de representar— la reinstauración del orden político cosmológico; en realidad sacaban provecho de la presencia perpetua del salvador "revolucionario" que habría de venir.

El Bayon como paradigma

Considero que la imagen cuádruple del Buda que aparece en forma puntual en las principales fundaciones y en los *stūpa* reales durante el periodo medio estaba ya prefigurada en el Bayon, un templo mahāyāna construido por Jayavarman VII, el último de los reyes salvadores de Angkor y el primero de los monarcas budistas de Camboya. La filiación entre el reino budista de Jayavarman y los reyes theravādin del periodo medio, que se manifiesta en la presencia constante de los *prāsād* y *stūpa* de cuatro rostros, refleja vínculos conceptuales y pragmáticos profundos. En primer lugar, tal como sugerí, cada una de estas tradiciones estaba íntimamente vinculada a propósitos políticos precisos que respondían a situaciones históricas específicas, aunque no sin paralelo. Jayavarman VII fue, tal como él lo proclamó, el monarca que salvó a Camboya de la aniquilación de los chams y reconstruyó un país en gran medida diezmado, o al menos profanado. Se le asoció en forma explícita con el Buda y con el *bodhisattva* salvador Avalokiteśvara. Respondiendo a imperativos similares relativos a la nueva fundación del reino, yo creo que los gobernantes del periodo medio tenían puestas las esperanzas en reencarnar, dentro del contexto theravāda, el modelo de salvación representado por Jayavarman VII: la torre de los cuatro rostros.

Tanto los especialistas como los khmeres por largo tiempo han especulado acerca de los orígenes y los significados

de la torre de cuatro rostros. Desde luego que es completamente lógico que los cuatro rostros hayan inspirado múltiples interpretaciones. Reproducida en el espacio, la torre de cuatro rostros idénticos que muestra la repetición de lo único constituye una característica definitoria de la divinidad. El *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra*, un texto mahāyāna considerado como una posible fuente de la compleja iconografía del Bayon, repite sin cesar que el Buda se aparece en forma diferente a personas diferentes, y siempre elige aparecerse de manera que el observador pueda percibirlo. No pretendo sugerir que deberíamos descartar otras interpretaciones más tradicionales sobre el Bayon o, en general, sobre la iconografía religiosa khmer. Sin embargo, tampoco deberíamos menospreciar la potencialidad interpretativa que ha provocado el Bayon desde hace mucho tiempo. Si en realidad había un sentido intencional único en las torres de cuatro rostros, el hecho mismo de que este significado haya reaparecido en numerosas ocasiones durante siglos no carece de significado en sí y de lo que se pueda desprender del mismo. Una de las principales funciones de un monumento o una estatua, además de evocar o transmitir algún relato o historia radica en la interpretación de la historia que el monumento o estatua hayan experimentado. En este sentido, la multiplicidad de interpretaciones del Bayon es un reflejo del poder innato tanto del monumento como de la iconografía del templo.

A continuación sólo haré mención de dos de las numerosas hipótesis relativas a los cuatro rostros del Bayon, hipótesis que resultan especialmente intrigantes a la luz de las evidencias del periodo medio presentadas antes. La primera, formulada inicialmente por Filliozat se refiere al centro budista de Nalanda, del cual puede encontrarse otro ejemplo en el *stūpa* nepalés pintado con cuatro rostros estilizados.[37] Esta posible relación es notable porque el cuerpo arquitectónico que in-

[37] Filliozat, 1969b, pp. 45-48.

corpora los cuatro rostros es, en este caso, claramente un *stūpa*. Una tradición identifica el *stūpa* —rostros nepaleses como *kṣetrapāla*, esto es, como manifestaciones territoriales de un solo dios.[38] Incluso es posible que esta pauta nos pudiera proporcionar nuevos indicios acerca del más elusivo de los misterios angkoreanos: la identidad "original" de la figura de cuatro rostros del periodo del Bayon. El primer paso evidente en este sentido incluiría a los cinco dioses misteriosos conocidos como *mahākṣetra* o *pañcakṣetra*, una serie de divinidades tutelares que al parecer desempeñaron un papel clave en el culto khmer de la realeza por lo menos desde el periodo medio. Dos inscripciones de Angkor Wat hacen referencia al papel de estos dioses en los rituales que se realizaban en este templo durante el siglo XVI relacionados con el *stūpa-prāsād* de cuatro rostros.[39] Actualmente dichas divinidades están colocadas alrededor del espacio ritual dedicado exclusivamente a ciertas creencias reales; cada una de estas divinidades está situada en cada uno de los puntos cardinales, y la quinta en el noreste.

La segunda hipótesis que deseo traer a la memoria, procedente de interpretaciones de Boisselier y Woodward, coincide no sólo con las evidencias esbozadas antes sino también con interpretaciones khmeres tradicionales de las torres de cuatro rostros de la era del Bayon, como la manifestación de Brahma. Boisselier señala que la epigrafía del reinado de Jayavarman VII da testimonio explícito de que el reino o la capital khmeres constituían la reproducción terrenal del Paraíso de los Treinta y Tres Dioses (*Traitriṃsa*), con Indra al frente. En esta metáfora o paralelismo, el templo-complejo del Bayon, con sus numerosas torres, representa la congregación del *Traitriṃsa*. Basándose en fuentes en pāli y en siamés Boisselier sugiere, además, que el Bayon era la representación de una

[38] O *caturmahārāja*, los guardianes de los cuatro puntos cardinales.
[39] IMA, 3 y 6, Lewitz, 1970 y 1971.

visita que en una ocasión realizó Brahma a tal congregación. En la forma de Gandharva Pañcasikha, Brahma se reprodujo a sí mismo treinta y tres veces para aparecer en forma diferente ante cada uno de los treinta y tres dioses. Incorporada en las tradiciones cosmológicas siamesas, tal escena evoca una nueva consagración del rey (*indrābhiṣeka*). Así, el Bayon constituye la realización en la tierra del *Traitriṃsa*, lo cual denota que Brahma Pañcasikha apareció en ocasión de la consagración de Jayavarman VII y de su capital.[40] Siguiendo la hipótesis de Boisselier, sustentada en textos, Woodward señala que una de las modificaciones arquitectónicas que se le hicieron al Bayon pudo haber correspondido a la *indrābhiṣeka* de Jayavarman VII y a un cambio ideológico en la corte. En aquel momento —sostiene— los cuatro rostros de las torres pueden haber cambiado su significado para ser identificados subsecuentemente con Brahma Pañcasikha, quien siempre aparece delante de la Congregación Divina. El cambio de significado de los cuatro rostros pudo haber sucedido (o presidido) como un cambio en la historia política del reino.[41] Resulta tentador vincular esta segunda hipótesis con las evidencias del periodo medio expuestas anteriormente, que asocian la configuración del Buda-*stūpa* de cuatro rostros junto con la imagen del Buda coronado (o el rey colocado bajo los cuatro rostros), con ciertos rituales destinados a ratificar la soberanía política y territorial en ceremonias fundacionales de capitales o de centros religiosos importantes.[42]

El significado iconográfico propuesto por Boisselier probablemente no es lo que originalmente se pretendía en el Bayon. Más bien puede ser reflejo de una reinterpretación posterior, que tal vez incluso date del periodo en que el budismo theravāda había conquistado Camboya. A este respec-

[40] Snellgrove, 1978, p. 410; Jessup y Zephir, 1997, p. 117-120.

[41] Woodward, 1981.

[42] Actualmente las torres de cuatro rostros se identifican popularmente con Brahma, ¿tal vez se trate de la "memoria cultural"?

to, es significativo el hecho de que la lectura de Boisselier esté basada fundamentalmente en textos theravādin escritos en pāli y en siamés. Sin embargo, no deseo sacar conclusiones apresudaras en lo tocante a la significación de tales "rupturas" semánticas e iconográficas, rupturas que en este caso se pudieron haber dado durante el mandato de un solo rey o de dos reyes de lo que se denomina periodos históricos. En realidad, la ruptura entre el periodo de Angkor y el periodo medio con demasiada frecuencia se considera un hecho patente e incuestionable.[43] Basándome en estos ejemplos camboyanos, me atrevería a sostener en forma más general que, en términos culturales, la ruptura y la continuidad no son mutuamente excluyentes. Teniendo en cuenta los propósitos de este ensayo, solamente me limitaré a dos comentarios. Por un lado, los reyes del periodo medio establecieron sus ciudades y su legitimidad integrándose a sí mismos en un linaje histórico de descendencia que se remontaba a los reyes de Angkor. De este modo, dichos reyes revivieron una antigua tradición angkoreana consistente en establecer, en forma de representación, la continuidad entre las rupturas de los reinados, con lo cual, al mismo tiempo, llenaban el vacío producido (o al menos simbolizado) por la caída de Angkor. En forma más específica, el culto del *stūpa* con cuatro budas debe de haber servido para vincular a los reyes del periodo medio con Jayavarman VII mediante una "cita" cultural de lo que había llegado a ser su emblema iconográfico. Además, y en cierto sentido más importante, la fuerza de este culto debe de haber consistido en su repetición *ad infinitum* del milagro de la repetición que puede haber representado la imagen cuádruple, mucho más allá del asunto relativo a su identidad o su significado iconográfico específico. Como homenaje al trabajo

[43] La inscripción del periodo medio en el Bayon (K. 479), que a menudo se cita por su testimonio de un regreso de los reyes al śivaismo, no sólo asienta la realización de ceremonias śivaistas bajo un rey del siglo XIV, sino que también se refiere al Buda del futuro.

de Paul Mus sobre este tema,[44] me atrevería a afirmar que cualquier identidad precisa de la divinidad representada —o incluso del monarca que representa— es inseparable de la multiplicidad que conforma la representación; esto es, es inseparable de la manifestación repetida de una entidad a través del tiempo y del espacio. Los gobernantes del periodo medio reprodujeron el milagro que consiste en reproducir el milagro. El hecho de que uno se instalara en el trono significaba que uno era consagrado por la imagen de los cuatro rostros. La imagen que el rey instala como deidad principal, a su vez instala al rey como monarca soberano, y esta doble representación escénica recuerda la conversión cuasi mesiánica efectuada por Jayavarman VII.

Otros medios de expresión

Sin duda, las representaciones iconográficas de Maitreya han variado a través del espacio y del tiempo. La identificación de estatuas o imágenes de Maitreya puede dificultarse cuando su característica más distintiva, el *stūpa* en su tocado, está ausente. A Maitreya se le puede representar como un asceta escasamente vestido o como una figura real engalanada con trajes lujosos y joyería. Ya sea que tenga dos o cuatro brazos y en ocasiones un jarrón o una rueda, o ambos, en la mano, Maitreya comparte ciertos rasgos con Viṣṇu. A menudo está acompañado de un tigre.

Hasta donde sé, ninguna estatua de Maitreya perteneciente al periodo medio khmer ha podido ser identificada con certeza hasta la fecha. En realidad, el caso de Maitreya durante el periodo medio elude el aspecto mucho más general de la identidad, de la identificación iconográfica "positiva" y de la atribución del atributo. Lo que trato de formular en este en-

[44] Especialmente Mus, 1936.

sayo sobre la repetición, la multiplicación de lo mismo, o de la misma manera —algo así como una teoría aplicada del suplemento— atañe directamente a este aspecto. Me atrevería a sostener que, en el contexto de las tradiciones brahmano-budistas relativas a la identificación iconográfica, las cuales están estrechamente asociadas a la práctica religiosa y a los códigos estéticos, debe existir un espacio abierto para cierta indeterminación. A menudo esto se debe simplemente a una multiplicidad de identificaciones, pero también puede considerarse, y específicamente en el caso de Maitreya, como cierta apertura estructural para futuras lecturas o interpretaciones.

Desde este punto de vista, resulta instructivo observar nuevamente las diversas evidencias iconográficas que es posible rastrear en forma más o menos directa hasta Maitreya. Aunque a lo largo de todo el periodo medio, el *stūpa* aparece como un elemento arquitectónico en el espacio, desaparece como atributo iconográfico de esta divinidad. Sin embargo, la estatuaria del periodo medio se caracterizó por una relativa proliferación de imágenes del Buda "adornado" o "real". En estas imágenes el Buda aparece ricamente adornado, generalmente con joyas y una corona que simbolizan su soberanía o su (futura) trascendencia espiritual. Actualmente las representaciones modernas de Maitreya siempre lo muestran como un Buda "adornado". Además, a algunos budas adornados del periodo medio actualmente se les rinde culto como a Braḥ Sī Āry Metrīy. Una vez más, aunque esto no puede considerarse como prueba, sí sugiere la posibilidad de que al menos algunas de estas estatuas representaran a Maitreya.[45] En cualquier caso, la evolución iconográfica en la cual las representaciones tradicionales de Maitreya —sus cuatro brazos, sus atributos, incluyendo el *stūpa*, su ascetismo— die-

[45] Giteau (1975) especula sobre la posibilidad de razones estilísticas, pero no llega a ninguna conclusión debido a que no existe un solo signo que permita una identificación positiva. Para un análisis amplio de la identidad del Buda adornado, véase Mus, 1928.

ron lugar a la representación como un Buda adornado, al menos en parte puede atribuirse a una intensificación de la asociación entre el futuro Buda y el rey *cakravartin* en el complejo theravāda.[46] Las dos representaciones juntas, aparentemente contradictorias, de Maitreya como un asceta o como un príncipe, adquieren significado en la figura del *cakravartin*, un hombre trascendente ligado a una observancia rigurosa de los preceptos morales.

Con base en esta relación, la aparición de Viṣṇu en los diversos ejemplos del culto a Maitreya que he descrito, no debe considerarse necesariamente fortuita. En el mito del origen de Phnom Penh, Viṣṇu desciende con el Buda de cuatro rostros del norte (¿de la antigua capital real de Angkor?) para fundar la nueva capital del sur. Y el hecho de que Ang Chan completó el trabajo de sus ancestros al esculpir bajorrelieves viṣṇuitas en las galerías de Angkor Wat indica mucho más que la simple tolerancia a la tradición religiosa antigua. Esta divinidad resurgió y se manifestó a lo largo del periodo medio como un símbolo importante de la fuerza de la monarquía para proteger el orden social.[47] La aparición de Viṣṇu representa la reencarnación del pasado como la salvación futura; en este sentido, el antiguo dios brahmánico acompaña a Maitreya en la reencarnación de Camboya como un reino theravāda.

Una de las piezas más bellas del arte khmer del periodo medio, una estatua de bronce tradicionalmente identificada por los historiadores del arte como Viṣṇu, de hecho podría ser considerada como una asociación de los dos dioses[48] (véase la

[46] Los budas adornados del periodo de Angkor nunca han sido identificados como Maitreya. De hecho, existen pocas investigaciones sobre los orígenes de los nuevos esquemas iconográficos —¿importados de Pagan, el naciente Siam o Sri Lanka?— durante el periodo tardío de Angkor o los inicios del periodo medio.

[47] A través del *Rāmaikert*, la versión khmer del periodo medio del *rāmayana*, es principalmente como Viṣṇu, en la encarnación de Rāma, se ha integrado a la Camboya theravāda, véase Pou, 1977a y b; 1979 y 1982.

[48] GA 5457, Museo Nacional de Phnom Penh.

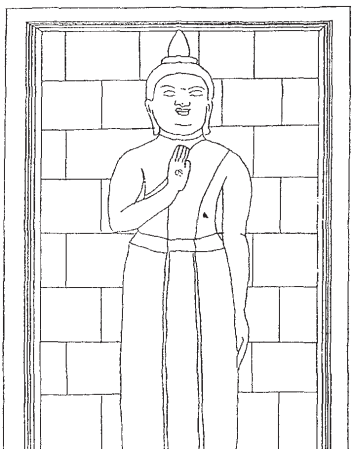
fig. 1.2c). Descubierta en el Khleang norte de Angkor Thom y actualmente en la colección del Museo Nacional de Phnom Penh, se cree que dicha estatua data de entre los siglos XIV y XVI. La figura de cuatro brazos lleva un traje suntuoso y sostiene una esfera, una rueda, una caracola y una maza. En el cráneo, completamente afeitado, solamente tiene un moño alto. Los mechones de pelo pasan hacia arriba a través de un cilindro hueco colocado en el centro de una cinta tachonada de perlas, y se les deja caer nuevamente por fuera creando un tocado en forma de campana. Este tocado posiblemente era una representación de un *stūpa*, lo cual no sólo es sugerido por su forma,[49] sino también por su contenido: dentro del cilindro central se encontraron piezas de hoja de oro y de cristal de roca a modo de reliquias diminutas. A la luz de los testimonios iconográficos, así como de las evidencias esbozadas antes, creo que es posible que esta imagen, que porta los atributos de Viṣṇu, aunque con un *stūpa* como diadema, represente una fusión de Viṣṇu y Maitreya, una fusión de los salvadores brahmánicos y budistas representados en su asociación con la realeza.[50]

Presentación de respetos al rey

A guisa de conclusión quisiera presentar solamente algunas indicaciones más acerca de la forma como esta visión del futuro a partir del pasado puede conformar ciertos fenómenos religiosos y políticos modernos. Una forma contemporánea de la fusión Maitreya-Viṣṇu se encuentra, por ejemplo, en Wat

[49] Al igual que en India, los primeros *stūpa* de Camboya tenían forma de campana, Marchal, 1954.

[50] Para información sobre el *stūpa*-diadema y sobre la mezcla de elementos brahmánicos y budistas que esto implica, véase Lobo, en Jessup y Zephir, 1997, p. 341. Woodward, en comunicación personal, afirma que no ve motivos para identificar la divinidad con Maitreya.



a

b

c

Fig. 1.2 *(a)* Buda, el Pakān, Angkor Wat; *(b)* Buda en Wat Phnom, Phnom Penh; *(c)* Viṣṇu, Museo Nacional, Phnom Penh. Dibujos de Say Sopheap.

Kien Svay Knoṅ, en la provincia de Kandal, en donde a Hanuman, el general mono de Rāma, se le rinde culto como un *anak tā* (espíritu territorial). En el pabellón de cemento erigido a principios de 1990 en honor de Anak Tā Kaṃhaeṅ, como se le llama a este Hanuman, se encuentra una escultura en madera del Buda "real", colocada junto a una imagen de cemento del general mono fabricada recientemente. Los devotos de la localidad identifican la estatua de madera tanto con Rāma (reencarnación de Viṣṇu) como con Braḥ Sī Āry Metrīy, en asociación directa con su majestad el rey Norodom Sihanouk. Un pequeño ejemplo basta para ilustrar las implicaciones políticas de este culto religioso. Antes de las elecciones de 1993, el guardián principal de Anak Tā Kaṃhaeṅ, en Kien Svay Knoṅ, un *ācāry*, fue arrestado por funcionarios locales a causa de su apoyo al partido realista FUNCINPEC y en especial por sus esperanzas ante el regreso inminente del rey a Camboya después de un largo exilio. Una noche, después de que el *ācāry* llevaba seis semanas en prisión en el cuartel general del distrito (el bastión del Partido del Pueblo de Camboya, el rival político del FUNCINPEC), Hanuman realizó una visita inesperada en la que rompió papeles y tiró mesas y sillas. Los funcionarios locales se aterrorizaron, y el *ācāry* fue liberado.

Tal vez Norodom Sihanouk no sea la única persona que actualmente encarne la promesa de la llegada de Maitreya en Camboya; no obstante, la imagen del rey sigue siendo trascendente. Aunque regresó al país en 1991, las frecuentes partidas de Su Majestad mantenían la esperanza, renovada constantemente, de su llegada; su ausencia física intensificaba su presencia espiritual. En realidad, desde el punto de vista del presente ensayo, esto constituye la continuación de una larga historia de movilidad de la realeza khmer. Los reyes de Camboya constantemente se han desplazado, pero aunque esto siempre ha sido una característica de la monarquía camboyana, constituyó el signo distintivo del periodo medio, cuando la sede del poder hereditario khmer se convirtió en un obje-

tivo siempre cambiante para los que pretendían usurpar el trono. Junto con los intentos por establecer la cronología de los reinados, se han estudiado ampliamente estos inmumerables desplazamientos de la corte. Aunque debe hacerse hincapié en el contexto histórico de cada uno de estos reinados, creo que, con todo, podemos hablar de un aspecto continuo o fijo de este notorio carácter cambiante. Desde luego que no existe un monopolio khmer de este fenómeno. Sin embargo, al menos durante el periodo medio —y de forma acusada o sublimada en la persona del rey actual, durante la época posterior al Protectorado, que guarda cierto parecido, aunque superficial, con el periodo medio—, este movimiento, que siempre articula partidas y regresos, adquiere una significación especial, porque este patrón constante de presencia-ausencia ha conferido un poder espectral a los dirigentes reales; poder relacionado con el extraordinario y misterioso poder del monumento conmemorativo en general y del *stūpa* en particular. Porque un monumento conmemorativo, tal como he afirmado, constituye la presencia de una ausencia. La presencia de dicho monumento señala la ausencia de alguien que ha partido, el cual, con esto, adquiere una condición espectral, ni simplemente ausente ni simplemente presente. Desde luego que no está vivo, pero está animado por una suerte de intencionalidad eterna, una referencia permanente a los muertos como signo de la impermanencia de los vivos.

El *stūpa*, y en particular la naturaleza y el papel híbridos del *stūpa* que se desarrollaron en la Camboya del periodo medio en la forma en que los he tratado de describir en este ensayo, desempeña esta función de manera ejemplar. Sin embargo, en algunas circunstancias, en cierta configuración o serie de configuraciones, un *stūpa* puede representar a un salvador muy especial, que no está aquí y ahora, pero que estará o debería estar posteriormente, mañana o en alguna vida futura; puede representar al Buda (futuro) o —incluso podría afirmarse— al futuro mismo, en la medida en que se

tenga esperanza de que haya un futuro. Porque la estructura de un monumento conmemorativo (y de la cultura en general, que siempre puede ser considerada como un sistema de monumentos conmemorativos o de reliquias) es inquietantemente inestable. El aparentemente preformativo símbolo de conclusión del trabajo del duelo bien realizado, puede cambiar de dirección o virar bruscamente; puede volver los mástiles al sentido opuesto sin previo aviso y comenzar a hacer señas al futuro. Son los restos del futuro, por así decirlo, todo lo que hay de tal futuro, aquí y ahora, lo que no significa, en ningún sentido, que lo garantice, sino que más bien lo origina y que se erige como testimonio o promesa de su realización.

De este modo, Maitreya no es simplemente el Buda futuro coronado con un *stūpa*, "es" el *stūpa*, de acuerdo con esta especie de ser engañoso, espectral, condicional, aunque con carácter de representación teatral, que él ejemplifica y autoriza. Y la extraordinaria y aparentemente irresistible atracción, aunque algo encubierta, que ejercen Maitreya y el *stūpa* en Camboya a partir del periodo medio puede, así, considerarse como impulsada por este apoyo temporal desconcertante: el *stūpa* es o representa a Maitreya en la medida en que él se nos promete, es la promesa entre nosotros de la promesa de lo que aún ha de venir; es la ausencia presente, pero también la presencia ausente —ya aquí— de un futuro prometedor y sin concesiones.

Un mural pintado en 1995 en un *vihāra* restaurado recientemente en los terrenos del templo de Wat Nokor muestra el poder simbólico único del rey Sihanouk en la Camboya contemporánea (véase la fig. 1.3). Los patrocinadores de dicha restauración, marido y mujer, se hicieron retratar flanqueando al rey delante del templo de Angkor Wat. El rey está en la posición del santuario central que corresponde al *stūpa*, rodeado de cuatro budas o ancestros (*saṃtec braḥ jī ṭā̆ pūn braḥ aṅg*) y, de este modo, corresponde al Buda que ha de venir, tan a menudo fusionado, como he sugerido, con un rey *cakravartin*.

Fig. 1.3 Mural de Sihanouk, Wat Nokor (A. Thompson).

El acto de obtener méritos mediante el patrocinio de la reconstrucción del *vihāra* conduce a la pareja un paso más cerca de la salvación. Esta pareja intenta influir en sus destinos al lado de este notable gobernante que regresará. Y en espera de este rey proteico ponen en escena una tradición ancestral, a la que vuelven casi irreconocible y en la cual encuadran al rey en una representación visual del emblema mismo de la gloria del pasado, pero mirando al frente, al observador y, de este modo, al futuro; tal vez ya en el futuro, de espaldas a los *stūpa* de sus vidas anteriores.

2. IDENTIDAD KHMER Y BUDISMO THERAVĀDA*

ANNE HANSEN
Universidad de Wisconsin, Milwaukee

Tanto en las obras eruditas como en las populares sobre Camboya se ha vuelto un tópico colocar las definiciones budistas del ser y de la comunidad exactamente en el centro del enunciado de lo que significa ser khmer. ¿Cómo puedo ser un árbol sin mis raíces?, comentó en una entrevista una mujer khmer-estadunidense refiriéndose al budismo theravāda.[1]

Un manual sobre la cultura khmer indica que la religión está profundamente arraigada en la sociedad tradicional khmer, no sólo en lo que se refiere a la vida artística y cultural, sino también en lo que atañe a la personalidad y la mentalidad de los khmeres, que son moldeados completamente por ella (Welaratna, 1993: 30). Vínculos similares entre el ser "khmer" y el ser "budista" aparecen a menudo en la literatura sobre los individuos y comunidades khmeres de la diáspora, así como en los estudios de la Camboya contemporánea (Smith-Hefner, 1999: 16, 21-63; Mortland, 1994: 72-73; Maho-

* Deseo agradecer los útiles comentarios de los tres lectores anónimos que hicieron una crítica de este volumen para sus ediciones en inglés y en español, así como a John Marston, Elizabeth Guthrie y Mark Bradley por sus comentarios a los primeros borradores del ensayo. También fueron de utilidad las sugerencias que me hicieron los colegas a las versiones de este artículo presentadas en la conferencia de la Association for Asian Studies en la Universidad de Wisconsin Madison y en la de Northern Illinois. Asimismo, doy las gracias a Yoeum Ngin y a Tauch Chhuong.

[1] Notas de investigación, East Boston, Massachusetts, 1987-1989.

Fig. 2.1 Logo del Instituto Budista.

ney y Edmonds, 1992: 13; Welaratna, 1993: 56; Ebihara *et al.*, 1990: 21, 42-44; Keyes, 1994: 43).

El presente ensayo analiza la ecuación de la "khmeridad" con el budismo theravāda durante un periodo de reformas sociopolíticas y de renovación budista en Camboya, que va de mediados del siglo XIX hasta 1930, año en que se fundó en Phnom Penh el Instituto Budista, uno de los principales medios para el desarrollo del budismo khmer tardío y del nacionalismo (fig. 2.1). El theravāda ha existido en Camboya al menos desde el siglo XIII, y desde entonces ha constituido la escuela religiosa predominante, tal como se da muestra de ello en las crónicas, las inscripciones, el arte, la literatura y la arquitectura. Sin embargo, los estudios más recientes sobre la historia del budismo han mostrado cada vez con mayor claridad que no es posible aseverar con certeza que las tradiciones budistas existentes en Camboya antes de la última mitad del siglo XIX hayan sido iguales a las que actualmente conforman lo que se considera el "theravāda" (Bizot, 1976, 1992; Strong, 1992). Ade-

más, el imaginario autoconsciente de una identidad khmer asociado a un lenguaje, un *ethos*, una cultura y una nación distintivos, y especialmente con una forma distintiva de ser budista, fue producto de las políticas culturales del siglo XIX.

En este ensayo se analiza la noción de la ortodoxia theravāda, la cual llegó a estar cada vez más entrelazada con la identidad khmer en la década de los años treinta. Esta relación empezó a adquirir sentido durante el curso de un siglo de reformas relacionadas con la rúbrica de la modernización en todo el sureste de Asia. Tales reformas de largo alcance, que tenían como propósito reestructurar la administración política, así como instituciones como la esclavitud, la educación y la Sangha (que describen Edwards *infra* [p. 105] y Hansen, 1999: 20-108) ponían en duda las suposiciones acerca de la validez del orden jerárquico moral del espacio y el poder, y las nociones correspondientes al lugar que ocupaba el ser humano en esa cosmología. En este contexto, no resulta sorprendente que los puntos de vista budistas acerca del orden cósmico que dominaban las nociones de la identidad social e individual durante el siglo XIX se vieran sometidas cada vez más a una nueva apreciación autoconsciente.

Inicio este ensayo con el análisis de algunas concepciones cosmológicas universalizadas concernientes a la identidad; concepciones que aparecen en textos religiosos clave del siglo XIX y que, al mismo tiempo, son representativos de la organización sociopolítica durante este periodo. En el resto del ensayo comparo esta interpretación anterior acerca de la persona y la comunidad con un discurso de purificación religiosa que empieza a surgir a principios del siglo XX, el cual intentó dar cabida a nuevas nociones de identidad, tales como la etnicidad y la cultura khmeres. El cambio no constituyó una ruptura o una disyunción totales con las percepciones acerca del orden y la identidad del pasado, más bien representó la evolución de nuevas corrientes de escrutinio intelectual que reflejaban el compromiso con las nociones moder-

nas de temporalidad, al mismo tiempo que reflexionaban sobre ello. Este desarrollo puede representar la culminación del proceso histórico que Sheldon Pollock denominó *vernaculización* del sur de Asia, proceso que, de acuerdo con él, tuvo lugar principalmente entre los años 1000 y 1500 de nuestra era, cuando el uso de las lenguas locales comenzó a imponerse a la influencia cosmopolita del sánscrito como el idioma de la cultura y la literatura (Pollock, 1998: 6-37). Al mismo tiempo, durante el periodo de la creación colonial de las naciones-Estado, es posible observar los procesos que dieron lugar en Camboya a la formación de nuevas identidades cosmopolitas o translocales a través de los discursos y la experiencia del comunismo, la guerra de Vietnam, la diáspora y el budismo theravāda global contemporáneo. Más recientemente, este último se ha convertido en el vehículo ideológico de las concepciones internacionales concernientes al desarrollo rural y a la educación de los derechos humanos en Camboya.

Identidad y orden en el siglo XIX

La teoría cultural poscolonial ha señalado lo inadecuado que resulta insistir en que es posible identificar sólo una o incluso varias concepciones de identidad o de orden coherentes que intervienen durante un momento histórico particular, y no digamos representarlos historiográficamente como ideas universales o monolíticas (Chakrabarty, 2000: 3-23). Evidentemente existen numerosas fuentes para comprender temas tan amorfos como el orden y la identidad. Los especialistas en el sureste de Asia han examinado representaciones de un orden aparente, por ejemplo, en arquitectura, textos legales, crónicas, profecías, rituales de las aldeas, mapas y conocimientos geográficos, así como biografías budistas, y han analizado la forma como tales representaciones expresan y dan lugar a una organización y a una identidad políticas y sociales (Wyatt

y Woodside, 1982; Tambiah, 1970 y 1976; Thongchai, 1994; Jory, 2002). Aunque no es posible tratar aquí dicha multiplicidad de concepciones acerca del orden y la identidad, debe tenerse en cuenta que las "operaciones semiopolíticas" que examino (Thongchai, 1994: x) también actúan en un mundo que cuenta con sistemas de valores alternativos, complementarios y en ocasiones rivales. De hecho, la ideología budista reformista que analizaré representa una de estas opciones recientes. Pero a fin de entender el efecto del discurso del movimiento reformista en la Camboya de principios del siglo XX, es útil tomar en consideración el discurso de identidad más hegemónico al cual reacciona este movimiento. Analizaré varias versiones de textos clave referentes a la comunidad social y al ser individual que ejercieron gran influencia en el medio intelectual khmer durante el siglo XIX, y a continuación examinaré la forma como se representaban estos discursos en la cultura política khmer.

Los monjes y los eruditos de fines de siglo que participaban en actividades reformistas fueron educados, al menos parcialmente, en un ambiente pedagógico diferente al que trataban de introducir. Hombres de letras, preparados y educados principalmente en escuelas monásticas budistas del siglo XIX, aprendían textos que formulaban un punto de vista budista de un universo moralmente conformado, el cual existía en un esquema temporal cósmico. El cosmos, con sus numerosos mundos, se desplazaba a través de ciclos continuos de decadencia y regeneración, que eran reflejo de la decadencia y regeneración continuos del *dhamma*, o verdad, entre los seres. Asimismo, la identidad de los individuos, que tenía un origen moral, estaba determinada por su condición *kámmica* a medida que los individuos se desplazaban a través de un cosmos ordenado jerárquicamente en que existían niveles de renacimiento, o *gati*, los cuales dependían de sus "méritos" acumulados, que a su vez se derivaban de las acciones buenas o benéficas de vidas pasadas.

Entre los textos famosos de este periodo, algunos de los cuales eran más conocidos oral o visualmente fuera de los círculos monásticos, se encontraban versiones del *Trai Bhum*, un texto cosmológico, y de los *Jātaka* junto con otras biografías budológicas (Jacob, 1996: 49; Cœdès, 1957: 349-352; Reynolds, 1976: 203-220; McGill, 1997: 200-202).

La naturaleza moral y ordenada jerárquicamente de la identidad social e individual también estaba implícita en los textos poéticos que se usaban durante el periodo con el fin de inculcar las normas y los valores políticos y familiares en los estudiantes. Los textos budistas *nīti*, en pāli, que estudiaban los monjes, y los *cpāp'*, un género de poesía didáctica que se aprendía de manera generalizada de forma oral cantada en Camboya (Moura, 1883, vol. 1: 303), proporcionaban las reglas de conducta para los gobernantes y los gobernados, para los hombres y las mujeres y para los hijos y los padres. Dichos textos hacían hincapié en el papel de cada individuo en relación con los otros y en las acciones o conductas adecuadas a ese papel, siendo una réplica idealizada, en lo referente a las relaciones sociales, de la disposición jerárquica de los seres en el cosmos más vasto.

La representación del ser o de la comunidad desplazándose a través de un esquema del tiempo cósmico y moral estructurado jerárquicamente también estaba reforzada en los contextos rituales. Las acciones preformativas hacían hincapié en el lugar que la persona ocupaba en el esquema cosmológico moral, así como en la transferencia de méritos con el fin de facilitar un nacimiento más ventajoso en la siguiente vida. En los funerales del Estado observados por Leclère a fines de siglo, por ejemplo, era claramente apreciable esta estructura cosmológica que reproducía en forma ritual el mapa cosmológico del mundo. En el caso de la cremación de la reina madre en 1899, se dispuso que el cadáver representara el Monte Meru, y las ceremonias rituales que representaban la rotación del Sol y la Luna se realizaron como parte de

la transferencia de méritos a la reina fallecida (Leclère, 1900: 368-376). En 1906 Leclère presenció la ceremonia de ordenación del rey Sisowath, en la cual se recreó en forma explícita la cosmología del *Trai Bhum* mediante la representación de una procesión organizada meticulosamente que mostraba al rey como el *cakkavattin* del texto (Leclère, 1917: 46-47).

Otros casos de representaciones rituales descritos por Leclère, pero que también pueden encontrarse en otros contextos del sureste de Asia, ilustran la fuerza discursiva de estos textos en la vida religiosa cotidiana (Leclère, 1899: 188-189, 193; McGill, 1997: 203-205; Tambiah, 1970: 160-168 y 1985: 87-122; Kingshill, 1976: 152, 274-279). El *Vessantara-jātaka*, la narración de la penúltima vida del *bodhisattva*, tradicionalmente se recitaba en los funerales y se utilizaba en los sermones a fin de reforzar la perfección de la generosidad o entrega de presentes. Las recitaciones del *Nimi-jātaka* y del *Braḥ Malai Sutta* se centraban en las consecuencias de actos benéficos o perversos en diversos niveles de los cielos y los infiernos (Leclère, 1899: 213-214).

Estas concepciones religiosas poderosas y decisivas de la disposición y la identidad de las comunidades sociales y de los seres individuales se afianzaron firmemente en el mundo político del siglo XIX, caracterizado principalmente por el desasosiego y las revueltas, en el cual la misma clase de disposiciones morales y jerárquicas del espacio y del poder, consignadas en los textos, se estaba trastocando. El historiador David Chandler, al escribir sobre Camboya durante este periodo, comentó que "resultaría difícil exagerar la atmósfera amenazante de peligro físico y de violencia fortuita que dominaba las fuentes primarias (khmeres) y realmente gran parte de la vida diaria en la Camboya del siglo XIX" (Chandler, 1983: 122). A fines del siglo XVIII, los siameses, después de repetidas incursiones militares, habían incorporado las provincias khmeres noroccidentales de Battambang y Siem Reap a su dominio administrativo (Tauch, 1994: 1-12). A principios de la

primera década del siglo XX, los vietnamitas también habían comenzado a ejercer un control cuasi colonial en las regiones del sur y este de Camboya con la intención de implantar a los khmeres modelos administrativos, métodos agrícolas y formas culturales vietnamitas (Chandler, 1983: 126-127; Khin, 1991: 78-98; Leclère, 1914: 406-429). Después de que disminuyó la influencia vietnamita en la década de los cuarenta, en 1848 finalmente se pactó un tratado con los siameses, quienes instalaron en el trono de Camboya a un príncipe khmer con educación siamesa, Ang Duong.

Después de décadas de guerras con Siam y Vietnam, las revueltas en el siglo XIX, que se caracterizaron por una serie de rebeliones, fueron caóticas no sólo por la incertidumbre y la violencia que produce el estado de guerra, sino también por el daño infligido al orden jerárquico sociopolítico. Aunque posiblemente los especialistas del sureste de Asia han exagerado el absoluto dominio que ejerció la concepción cosmológica del *Trai Bhum* sobre la imaginación espacial de los habitantes del sureste de Asia (Thongchai, 1994: 20), las relaciones sociales y políticas de los khmeres de este periodo parecen haber sido predominantemente jerárquicas y representativas de un mapa del cosmos moral en cuyo centro se encontraba un rey virtuoso.

Esta concepción, considerada como un esquema firmemente establecido en la organización social de las sociedades precoloniales del sureste de Asia, ha sido objeto de múltiples reflexiones eruditas (Wolters, 1999: 27-40; Heine-Geldern, 1956; Tambiah, 1976: 102-131 y 1985: 252-286; Thongchai, 1994: 16-18; Schober, 1995: 307-325). Se ha sugerido que antes de la creación de los Estados modernos del sureste de Asia, proceso que cristalizó hacia fines del siglo XX, no se concebía a los reinos como espacios circunscritos, sino como especies de procesos geopolíticos fluctuantes. Denominados *maṇḍala* u "organizaciones políticas galácticas" por los especialistas, tales reinos constituían una reproducción de las jerar-

quías cósmicas ordenadas que se basaban en las concepciones religiosas del universo. Los reinos más poderosos (en términos de dominio militar, económico y cultural) eran los "centros". El poder irradiaba de dichos centros hacia los principados más débiles que se encontraban a su alrededor, y cuya condición de vasallos estaba indicada por el pago de tributos anuales consistentes en obsequios como árboles de oro y plata, productos locales y trabajo no remunerado.

Estas nociones geopolíticas estaban vinculadas a las concepciones jerárquicas y cosmológicas más amplias relativas al espacio y al poder que he expuesto. De este modo, también constituían una identidad individual. La suma de la virtud moral y la práctica religiosa de una persona determinaba no sólo la condición del renacimiento de tal persona, sino también su posición y sus circunstancias sociales en esa vida. Así el rango social estaba vinculado a una vida y a las innumerables vidas dentro del esquema cósmico.

La Camboya del siglo XIX era una sociedad sumamente estratificada en la que unas cuantas personas ejercían el poder sobre la mayor parte del resto de la población. La función del monarca ocupaba la posición central, si bien estaba basada estrechamente en el mantenimiento del *dhamma*. El llegar a ser rey era señal de que la categoría moral de las vidas pasadas de esta persona evidentemente había sido alta. No obstante, el ser rey también implicaba además de ser versado en la política, la promoción de los beneficios —o méritos— para todo el reino, principalmente mediante actos destinados a fomentar la religión, como la construcción de templos y la recopilación de textos budistas, todo lo cual constituía un imperativo moral. La monarquía en el sureste de Asia theravāda, definida en gran parte por el ideal budista del *cakkavattin* y del legendario reinado de Aśoka, requería que el rey actuara como el apoyo moral del reino y que se constituyera en su centro político.

La corte khmer, con el rey como máxima autoridad, se dividía en departamentos o casas, en donde los miembros de

la corte de jerarquía más elevada, el rey, el *mahā obhayarāj* o "segundo rey",[2] el *mahā uparāj* o "heredero forzoso" y la reina ejercían el mando sobre cierto número de altos funcionarios y sobre las provincias que se encontraban dentro de sus respectivas jurisdicciones. Las provincias se dividían en subunidades conocidas como *sruk*, que consistían en varias *bhūmi*, o aldeas. Gobernadores nombrados por el rey administraban las provincias, para lo cual contaban con funcionarios menores bajo su mando en los niveles de las *sruk* y *bhūmi*. Tales funcionarios, junto con otros ministros de rango superior e inferior a ellos, como los *ukñā*, le debían lealtad a diversos miembros de la familia real y tenían deberes que iban desde la recaudación de impuestos hasta la escritura de poesía. Todos los títulos que se podían conferir a la nobleza conllevaban cierta insignia o grado de honor, *hūbān'*, que junto con la clase real de la que procedía el título determinaba que un funcionario estuviera claramente "arriba" o "abajo" de otro (Khin, 1991: 163-236). También había funcionarios menores, como jueces, que eran nombrados localmente por el gobernador o por uno de sus subordinados. Aunque técnicamente cualquiera podía desempeñar cargos en el gobierno, la mayor parte de los funcionarios se seleccionaba de acuerdo con lo que se ha denominado un "sistema de patrón-cliente", esto es, como recompensa a los servicios prestados o favores realizados, o en respuesta a los presentes ofrecidos a un patrón de rango superior o al rey (Khin, 1991: 216-217; Moura, 1883: 248-250).

Un funcionario francés de la época observó que el sistema se mantenía tan tenuemente integrado como todos los gobiernos del mundo, integración que se fundamentaba en un ritual conocido como *bhịk-dịk-sampath*, "beber el agua del juramento" (Leclère, 1904: 735-741 y 1916: 220; Moura, 1883: 248-256; Khin, 1991: 202-206; Porée y Maspéro, 1938: 152). Dos

[2] Este título se otorgaba a los reyes que abdicaban en favor de sus herederos o, en algunos casos, se utilizaba para designar a príncipes de rango muy elevado (Khin, 1991, pp. 174-175).

veces al año los miembros de la corte y los funcionarios regionales se reunían en la capital para jurar lealtad al rey. Esto lo hacían pronunciando un juramento en que prometían lealtad de pensamiento, acción y ayuda militar, y bebían agua que había sido sacralizada por los sacerdotes brahmánicos del rey, quienes introducían armas en el agua que iba a ser administrada. De la misma manera que la conducta del rey estaba vinculada a la prosperidad del Estado y del *dhamma*, los deberes de los nobles no sólo consistían en proporcionar ejércitos y trabajo voluntario no asalariado; se esperaba que tuvieran una conducta moralmente ejemplar y que apoyaran el *dhamma*, la Sangha y al rey.[3]

La concepción de los gobernantes como ejemplares morales, cuya herencia *kámmica* había dado lugar a su renacimiento en posiciones de autoridad y jerarquía, constituye un ideal, pero, al mismo tiempo, produce ambivalencia y tensión en la historia del periodo. Aunque los *cau-hvāy sruk*, o dirigentes de las provincias, gozaban de enorme poder sobre la población de sus jurisdicciones, entre otros aspectos, de la capacidad de imponer contribuciones y faenas, así como de conmutar o aplicar la pena capital, su posición de poder era frágil en el sentido de que podían ser despojados de su rango y de sus privilegios por voluntad de sus patrones (Khin, 1991: 215, 239; Chandler, 1983: 105). Cuando un funcionario caía del poder, sus numerosos subalternos también perdían sus cargos, lo que potencialmente desencadenaba una reorganización de las redes sociales de una localidad entera.

A causa de que el orden social dependía del flujo continuo de los beneficios recíprocos conferidos mutuamente por el patrón y los clientes, este flujo se veía afectado cuando una o ambas partes no podían cumplir con sus obligaciones. La

[3] En el texto de Moura es difícil establecer si se trata de una traducción o de una paráfrasis del voto. Sin embargo, Cœdès compara la traducción de Moura con una versión del voto jurado a Suryavarman I, y advierte muchas similitudes en el contenido y en las palabras (Cœdès, 1913, pp. 16-17).

guerra y los disturbios exigían a los dirigentes locales el reclutamiento de ejércitos y de trabajadores. Las constantes guerras también producían inmensas destrucciones en muchas regiones de Camboya. Poblaciones enteras huían a las selvas o eran capturadas como prisioneras de guerra y reclutadas en los ejércitos de los vencedores; a los sobrevivientes se les convertía en esclavos[4] (Pavie, 1898: XX y 1995: 68; Khin, 1991: 239, 269; Bowie, 1996: 114-126).

En estas condiciones se volvía más difícil obtener ingresos de la agricultura o de otros sectores. Tal situación originó tensiones en las relaciones de las élites y los campesinos, lo cual se hizo patente en la insatisfacción, espiritual y material, que dio lugar a rebeliones contra el cobro de impuestos y a movimientos milenaristas en la segunda mitad del siglo. Las tensiones que esta clase de disturbios ocasionaba en los diferentes estratos de la sociedad agravaban el debilitamiento de la estructura social ordenada jerárquicamente, que en forma simultánea, experimentaba desafíos por parte de las administraciones reformistas que a la sazón subieron al poder en Siam y en la Camboya dominada por Francia.

El fin de dos siglos de guerras regionales produjo un periodo de reconstrucción en Camboya. Aunque la reconstrucción social se inició bajo Ang Duong y continuó en el reinado de su hijo Norodom (r. 1860-1904), la vida para muchos camboyanos seguía siendo dura. La existencia de disturbios durante el resto del siglo contribuyó a la lentitud del proceso de recuperación y prolongó la intranquilidad de la población. Esta insatisfacción, a su vez, se vio exacerbada por las transformaciones de la disposición social del poder en el reino exigidas por el régimen político francés.

[4] Aunque es difícil aceptar al pie de la letra los relatos franceses de la colonia acerca de la brutalidad de las prácticas de la guerra en el sureste de Asia durante este periodo, numerosas fuentes francesas indican que estos cambios engendraban enorme sufrimiento.

A partir de 1863, cuando Norodom aceptó un tratado con Francia en que el país quedaba como protectorado, el poder auténtico del monarca había comenzado a disminuir, ya que éste se vio obligado a depender cada vez más de los militares franceses para proteger sus intereses frente a los disturbios civiles. A pesar de este convenio, la interferencia francesa en la vida diaria fue mínima para la mayor parte de los khmeres, y la monarquía khmer mantuvo la administración del reino durante la década de los ochenta. No obstante, esta percepción empezó a desvanecerse a mediados de esa década con la introducción de las reformas gubernamentales francesas que tenían como objetivo la reducción del poder de las élites khmeres en lo referente a la administración y recaudación de ingresos en las aldeas de su jurisdicción.

La presencia francesa, en efecto, trajo consigo más tiempo de paz en el campo de las regiones de su administración; pero, además de la piratería y el bandidaje que constituían problemas constantes en la época, durante el resto del siglo continuó habiendo constantes revueltas y rebeliones en las áreas khmeres controladas tanto por los tailandeses como por los franceses. En parte motivadas por razones políticas, como el cobro de impuestos y las rebeliones, eran además la expresión de un pensamiento religioso milenarista común entre los campesinos de otras partes del sureste de Asia durante este periodo (Collins, 1998: 346-413; Keyes, 1977: 283-302; Ishii, 1986: 171-187; Tambiah, 1984: 293-320; Tai, 1983; Adas, 1979: 34-40, 88-89, 99-102; Sarkisyanz, 1965; Herbert, 1982). Esta corriente de pensamiento semipolítico representa otro discurso alternativo al orden y a la identidad durante este periodo. A pesar de que el movimiento milenarista criticaba y ponía límites a la autoridad del rey como centro moral del cosmos, tenía su origen en el mapa mismo del poder y de la formación social que situaba al rey en su centro, al mismo tiempo que contribuía a reforzarlo.

Generalmente las rebeliones milenaristas estaban encabezadas por dirigentes religiosos carismáticos denominados

anak mān puṇy, "los que poseen méritos", cuya autoridad religiosa estaba vinculada a las profecías y a los textos budistas que predecían el nacimiento de la época del futuro Buda, Maitreya, y el ideal del *cakkavattin*, o rey del *dhamma* del movimento de la rueda, asociado a la época de Maitreya. La profecía de Maitreya tiene orígenes oscuros en algunos contextos históricos budistas mahāyāna y theravāda (véase Thompson, *supra* [p. 29]; también Sponberg y Hardacre, 1988). En diversas versiones, tal profecía predice ciclos de decadencia del *dhamma*, relacionados con un gobernante inicuo, cuyos errores de juicio no sólo engendran la proliferación de la pobreza, de la violencia y de la conducta inmoral, sino que disminuyen el promedio de la vida humana a unos cuantos años. Después de la etapa de decadencia, en la cual sólo sobreviven unas cuantas personas, se restablece el *dhamma*, el cual se regenera gradualmente. La población humana aumenta y se desarrolla bajo la guía de un gobernante virtuoso hasta la época del siguiente Buda, Maitreya; época en que la gente estará preparada para beneficiarse de la predicación de otro Buda. A fines del siglo XIX, las versiones khmeres de estos movimientos de naturaleza "milenarista", contenían la creencia de que en medio del desorden social era inminente la aparición de un líder virtuoso denominado *dhammik*; dicho *dhammik* marcaría el comienzo de una nueva edad dorada de justicia y de *dhamma*, que prepararía el camino para la llegada, en un momento desconocido, del próximo Buda.[5]

El desarrollo de un pensamiento milenarista en Camboya durante la última mitad del siglo XIX se patentiza en las revueltas políticas y en la popularidad y amplia circulación de textos proféticos. Los líderes milenaristas, que se presentaban a sí mismos como personajes —o encarnaciones— del pasado y que se relacionaban con el *dhammik* y la llegada de

[5] En el capítulo de Bertrand se citan referencias modernas a Braḥ Pād Dhammik. Uno de los *grū pāramī* sobre los que escribe este autor afirmaba ser Braḥ Pād Dhammik.

Maitreya en el futuro, personificaban una solución moral a la insatisfacción con el momento. En Camboya, al igual que en el norte de Tailandia y en Birmania, se produjeron confrontaciones sangrientas cuando seguidores de movimientos milenaristas, armados esencialmente con tatuajes protectores, amuletos y mantras, fueron masacrados por tropas del gobierno equipadas con armas convencionales.

Documentos administrativos franceses de fines de siglo muestran claramente el gran temor de los franceses ante estos personajes milenaristas de gran poder religioso. Un informe de un funcionario del siglo XIX acerca de la importancia política de decapitar a Borkampor, líder de una revuelta que tuvo lugar entre 1866 y 1867, y posteriormente mostrar su cabeza, se basa en la necesidad de demostrar el fallecimiento de Borkampor a una población que en su mayoría está convencida de los poderes religiosos de invulnerabilidad de este personaje[6] (Leclère, 1914: 457; Collard, 1925: 81-82; Porée-Maspéro y Maspéro, 1938: 49-52; Reddi, 1970: 33-39; Moura, 1883: 159-171). A raíz de esta sublevación, los funcionarios coloniales estaban tan preocupados por la relación entre el milenarismo y la rebelión, que vigilaban a los monjes y a otras personas que mostraban manifestaciones, incluso menores, de poder religioso. Este temor se ve reflejado en los documentos e informes administrativos de fines de siglo. Por ejemplo, un informe de la administración sobre una rebelión contra el cobro de impuestos que tuvo lugar entre 1887 y 1888 en Kampot destaca la pretensión de invulnerabilidad de uno de los cabecillas de la revuelta.[7] En otro caso de 1916, dos monjes fueron arrestados y disciplinados por ofrecer tatuajes que conferían invulnerabilidad, con lo que "incitaban a los habitantes a re-

[6] Borkampor, cuya transliteración en ocasiones es "Poukambo" o "Pokamābo", es el nombre de un hijo del rey Ang Chan (r. 1806-1834), el cual al parecer murió unas horas después de su nacimiento. Leclère señala que este Borkampor era el tercer "impostor" con este nombre (Leclère, 1914, pp. 457 y ss.)

[7] Este informe fue escrito por Leclère, al parecer alrededor de 1900. NAC, caja 542, archivo 5181.

belarse", de acuerdo con la correspondencia de la administración acerca de las actividades de estos monjes.[8] En un caso de 1917, un viejo monje de provincia fue puesto bajo vigilancia después de haberse ganado el respeto de los aldeanos de la zona por haber fijado su morada en un templo abandonado. Temerosos de que el monje solitario se ganara una reputación de fuerza en la meditación, los funcionarios coloniales se apresuraron a sostener que "estaba afectado de locura" y trataron de que fuera trasladado a un monasterio de Phnom Penh, en donde se le podría mantener estrechamente vigilado.[9]

La predisposición milenarista de la población de fines del siglo XIX también es evidente en el contenido y en la circulación de los textos proféticos budistas que interpretaban los acontecimientos políticos del reino en ese tiempo a través de los puntos de vista de la historia cósmica budista (Maspéro, 1929: 299; De Bernon, 1994: 83-85 y 1998: 43-66). Tales textos, en ocasiones conocidos como *damnāy* (profecías) y al parecer escritos durante este periodo, enumeraban las predicciones hechas por Gautama Buda referentes a la fortuna futura del *dhamma* en la época que precedería al nacimiento del próximo Buda, Maitreya. Aunque intelectuales khmeres evidentemente conocían los textos, parece que circulaban mucho más ampliamente como parte de una cultura oral que aún existía bien entrado el siglo XX.[10] Personas ilustradas, muy probablemente hombres que eran o habían sido monjes, copiaban o memorizaban los textos importantes que luego recitaban a otros. El acto de interpretar los textos, como al parecer se hacía, constituía un intento por aliviar la ansiedad y la insatisfacción existentes mediante el establecimiento de un proceso de causa y efecto en el pasado y en el futuro. La circu-

[8] NAC, caja 903, archivo 10126.

[9] NAC, caja 900, archivo 10093.

[10] Por ejemplo, una de las narraciones de Ukñā Suttantaprījā Ind de las *Gatilok* tiene el propósito de parodiar ese tipo de textos. Véase Ind, "Cuento del cuervo y la civeta", 1971, v. 3, pp. 81-83.

lación de estos textos en forma escrita —acción que en sí se consideraba tan poderosa e influyente como las ideas que contenía (Swearer, 1995: 18-22)— puede haber contribuido a la aceptación del discurso milenarista durante este periodo.

Junto con las preocupaciones políticas inmediatas, parece probable que la preponderancia de los movimientos milenaristas durante este periodo fueran la expresión de una crisis moral, una forma de responder al desasosiego social que denotaba una añoranza por la restauración de concepciones, recordadas e idealizadas, de significado y orden. Estas concepciones idealizadas estaban basadas en la disposición *kámmica* de la existencia y la identidad, y en la historia cósmica de la degeneración y regeneración *dhámmicas*. Tal como Thompson señala en el primer artículo del presente libro, los supuestos budistas acerca de la historia iban más allá de la concepción de que el pasado era el modelo de un mundo mejor y más virtuoso; de hecho, el pasado constituía un modelo de lo que sería el futuro, ya que los seres sensibles pasaban por ciclos que iban de una a otra era de Buda. Esta interpretación del presente con una carga histórica, por tanto, significaba que factores como los fenómenos naturales —una sequía, por ejemplo— o como condiciones sociales, tales como la opresión causada por impuestos excesivos, podían interpretarse en función de la degeneración del *dhamma*, que a su vez podía relacionarse con causas morales del pasado o del presente, como la conducta réproba de un rey o el que el poder se entregara a individuos ilegítimos o de moral turbia.

La segunda mitad del siglo XIX fue testigo de la creciente fragilidad y corrupción del sistema administrativo khmer, lo que a su vez dio a los funcionarios coloniales franceses mayores oportunidades y justificaciones para acelerar su intervención en el reino.[11] La disolución de las jerarquías sociopolí-

[11] A partir de 1876, la retórica de la corrupción y la condena de la esclavitud se convirtió en la justificación constante de la administración colonial francesa para defender sus intentos de debilitar a Norodom. Véase, por ejemplo, Collard, 1925, p. 151.

ticas de Camboya que se desarrollaron e intensificaron bajo el control político francés tuvo ramificaciones más amplias para la sociedad que el simple hecho de arrebatar el control político y económico a algunas familias de la élite. Tal como he indicado, las jerarquías estaban arraigadas profundamente en las metáforas culturales empleadas en los esquemas religiosos y cosmológicos que expresaban ideas sobre la identidad, la armonía y el orden moral. Al mismo tiempo que en la Camboya regida por Francia se estaba erosionando el privilegio de una identidad religiosa organizada jerárquicamente y espacial y temporalmente cósmica, una corriente de pensamiento en gestación, reconocida por algunos budistas tailandeses, intentaba separar la cosmología de las nociones de religión y moralidad. Se ha sostenido que las fuerzas que introdujeron estas nuevas corrientes de pensamiento no fueron esencialmente consecuencia del conocimiento de la tecnología y la ciencia occidentales llevadas a Siam durante este periodo, sino de la concurrencia de la introducción de la ciencia occidental en el clima de mentalidad reformista y racionalista del intelectualismo imperante en el Bangkok de Mongkut (Tambiah, 1976: 200-229; Reynolds, 1976: 203-220; Thongchai, 1994: 37-47). Las reformas religiosas de Mongkut, conocidas como el movimiento Dhammayut, hacían hincapié en una ortodoxia basada en el escrituralismo, en un racionalismo desmitologizante y en un intento de intelectualizar la educación monástica y de difundir esta religión purificada a los laicos. Con este fin se excluían las prácticas rituales mágicas y la importancia que se les otorgaba a los textos narrativos, como los *Jātaka* para la enseñanza y la interpretación de la tradición (Tambiah, 1976: 208-219; Reynolds, 1972: 81-112, Griswold, 1961: 23). Mongkut y miembros de su corte, quienes constituían gran parte de la clase de intelectuales de mentalidad reformista, se interesaban en la ciencia occidental, al mismo tiempo que se esforzaban por introducir reformas religiosas y administrativas en el reino. En 1867 uno de los funciona-

rios de Mongkut publicó un libro (el primer libro impreso en Siam) llamado *Kitchanukit*, que abogaba por la reinterpretación del budismo despojado de las concepciones cosmológicas erróneas sobre el mundo que exponía el *Trai Bhum* y aspiraba a una apreciación del budismo que subrayara la conducta moral en el contexto de la vida presente de los individuos (Reynolds, 1976: 214-216; Thongchai, 1994: 41; Ivarsson, 1995: 56-86).

En Camboya la convergencia de las influencias reformistas procedentes de las élites francesa, siamesa y khmer comenzó a surtir efecto en las políticas culturales de fines del siglo XIX y principios del XX. Las reformas sociales, administrativas y fiscales impuestas por el gobierno colonial francés empezaron a tener una influencia cada vez mayor en las estructuras sociales hacia fines de siglo. Aunque los cambios religiosos iniciales de la Camboya del siglo XIX no fueron ni tan drásticos ni tan autoconscientes como para denominarlos reformas, la renovación del budismo khmer comenzó durante el reinado de Ang Duong y continuó hasta los principios del siglo XX. Los auspicios de los franceses a esta renovación estimularon el movimiento. Para la primera década del siglo y principios de los años veinte, la influencia del reformismo religioso siamés en los monjes jóvenes de Camboya, así como los empeños franceses por fortalecer la educación budista khmer, dieron lugar a la formación de un ala reformista en la Sangha khmer. Aunque estos monjes jóvenes no pertenecían a la Dhammayut, sino a la Mahānikāy, sus ideas reformistas reflejaban la pasión dhammayut por la purificación y el escrituralismo.

Tales cambios en el discurso intelectual y religioso eran inseparables de las dimensiones políticas del reformismo. A fines del siglo XIX los gobiernos francés y siamés, los dos poderes políticos que controlaban las áreas habitadas por los khmeres, comenzaron a reformar las estructuras sociales de la región, contribuyendo con esto aún más a la erosión de las

jerarquías tradicionales que definían y ordenaban las identidades sociales. Tanto en Siam como en Camboya se estatuyeron nuevas políticas administrativas que tenían como propósito sustituir la organización "galáctica" de poder de los reinos por una en que el gobierno central tuviera un control más riguroso sobre todo su territorio, el cual cada vez estaba más determinado, y sobre todos los niveles de gobierno. En Camboya las reformas administrativas introducidas por los franceses a principios de 1876, pero puestas en práctica de manera más enérgica después de 1884, incluían la eliminación de numerosas jerarquías reales y puestos ministeriales, la reforma de los sistemas judicial y tributario del reino y la abolición de todas las formas de esclavitud (Moura, 1883 v. 1: 329, v. 2: 178-180; Janneau, 1914: 617-632; Aymonier, 1900: 98-102; Collard, 1921: 116; Forest, 1980: 337-357; Wyatt, 1969: 50-52; Thanet, 1998: 161-186).

Tales reformas, que formaban parte de un intento más amplio de los franceses no sólo de consolidar y asegurar su propio control político, sino también de reformar lo que consideraban estructuras indígenas de desigualdad y corrupción entre los miembros no europeos de la sociedad, produjeron considerable desasosiego social entre la población a fines de siglo. Las tentativas de los colonizadores franceses de abolir prácticas sociales tradicionales como la esclavitud iban en contra de creencias básicas sobre las que había descansado la sociedad; entre ellas, la idea de que la vida social estaba estructurada por un ordenamiento *kámmico* de los seres, el cual dependía de sus historias morales en el cosmos.

Purificación religiosa e identidad cultural a principios del siglo XX

A principios del siglo XX la confluencia de las reformas sociales y las religiosas en la Camboya colonizada indujo a la evolución de un sentido más intenso de la identidad cultural

khmer, la cual entre los khmeres educados estaba vinculada a un discurso reciente sobre la purificación religiosa. Este intento de los reformistas enfocado hacia el "dominio de lo espiritual" evoca claramente el análisis de Chatterjee, reconocido ampliamente, sobre las respuestas intelectuales y nacionalistas recientes a la ideología colonial en India y en otras regiones. El colonizador, señala este autor, divide la realidad en dominios materiales y espirituales. El dominio material es considerado como subordinado al control colonial y a la superioridad tecnológica occidental; por otro lado, se concibe el dominio espiritual como demasiado interno para poder ser controlado, y al mismo tiempo, es un dominio del que el Oriente puede hacer alarde de superioridad. En este último dominio, argumenta Chatterjee, es donde "el nacionalismo emprende su proyecto más poderoso, creativo y significativo históricamente: el de conformar una cultura nacional 'moderna' que, sin embargo, no es occidental" (Chatterjee, 1993: 6).

Creo que sería exagerado sugerir que en la Camboya de fines del siglo XX el dominio religioso servía como un venero autoconsciente de aspiraciones nacionalistas. No obstante, existen claros paralelismos en la situación que observa Chatterjee en India. Los intelectuales khmeres necesitaban responder de alguna manera a la frustración que experimentaban los franceses frente al atraso tecnológico y científico khmer (Moura, 1883: 303, 315-316; Leclère, 1899: xi-xiii), lo cual a menudo se expresaba en la incredulidad de que los khmeres contemporáneos fueran los descendientes de la gran civilización de Angkor. Los comentarios de un funcionario que llegó a Camboya en 1884 son característicos de esta clase de juicios:

> La herencia ha engendrado el sentimiento de su [del khmer] impotencia y debilidad a tal grado, que ante la presencia de la obra de sus ancestros, sinceramente tiene dudas de que lo sean. ¡Cuántas veces no hemos oído a los camboyanos atribuir la construcción de los monumentos angkoreanos a los genios! (Collard, 1925: 138).

Dado el contacto con esta clase de sentimientos, no cabe sorprenderse de que los intelectuales khmeres se dedicaran a examinar cada vez con mayor profundidad su identidad local en términos de un lenguaje general y translocal del budismo. El budismo imponía respeto incluso a los colonizadores. Los funcionarios franceses eran lo suficientemente astutos en la política para reconocer la prominencia de la Sangha en la sociedad khmer y el poder legitimador que la Sangha otorgaba a los monarcas que la apoyaban. Algunos funcionarios de la colonia se sintieron genuinamente atraídos hacia el budismo, considerándolo como una alternativa, racionalista y ética, al cristianismo, aunque afirmaban que el mensaje original del budismo había sido corrompido por "la debilidad intelectual de las masas a las que había gobernado moralmente" (Leclère, 1899: xiv; Hallisey, 1995: 45-46). Por último, como ya he señalado, los franceses también se sentían temerosos de las formas budistas del poder indígena desde el punto de vista político.

Pero la incorporación intelectual khmer en la reforma religiosa no constituyó simplemente un intento autoconsciente de formular una respuesta a la experiencia colonial. La reconstrucción de las instituciones religiosas en Camboya había comenzado antes de que existiera la influencia colonial y continuó expandiéndose gracias al patrocinio francés. Más bien, dado el contexto histórico del colonialismo y de las reformas modernistas que se introdujeron en la Indochina francesa y en Siam, la preocupación por la purificación religiosa se convirtió en un medio para llevar a cabo una introspección y para confrontar las ideas modernistas por la razón evidente de que la religión ya constituía una de las fuentes primarias para el imaginario khmer sobre la realidad. Tal como he señalado, las concepciones intelectuales dominantes acerca del ser y la comunidad se habían formulado en términos budistas a lo largo del siglo XIX. La mayor parte de los letrados del reino eran monjes o antiguos monjes; la literatura, el arte y la arquitectura khmeres eran religiosos; la historia, en su forma de crónica,

era la historia de las relaciones entre los reyes, la Sangha y la *sāsana*, o "religión". Además, el pensamiento siamés siguió ejerciendo una fuerte influencia en la población khmer durante el siglo XIX, de modo que la preocupación intelectual siamesa sobre el escrituralismo y los monjes educados en Bangkok aportaron otros dogmas de purificación religiosa a Camboya. Estas ideas fueron apoyadas por la administración colonial francesa que, por motivos de conveniencia política, favoreció la desmitologización del budismo khmer como una opción más racional y aceptable a lo que consideraban tendencias anticientíficas y degeneradas, las cuales se veían reflejadas en el pensamiento cosmológico khmer tradicional. A medida que se desarrolló el discurso de purificación religiosa en Camboya, éste abarcó nuevas formas de producción de textos, la educación en pāli y mayor atención a la lengua y al folclor khmeres.

Aunque la administración colonial francesa afianzó su poder político en Camboya mediante reformas iniciadas a fines del siglo XIX, los franceses no prestaron seria atención a la religión khmer sino hasta principios del siglo XX. Los funcionarios franceses que habían enfrentado las revueltas milenaristas durante todo el fin del siglo XIX y habían presenciado la reconstrucción de la arquitectura budista y la renovación de colecciones de textos y de la educación durante el reinado de Norodom, apreciaban profundamente el papel clave que desempeñaban los monjes budistas en la sociedad khmer como el mayor grupo de letrados del reino y como educadores y personajes dotados, a los ojos de la población, de poder moral.

En la Camboya de fines del siglo XIX, los dos monjes khmeres más prominentes, Saṃtec Saṅgharāj Dien (1823-1913), que llegó a ser jefe de la Sangha en 1857, y Saṃtec Sugandhādhipatī Pān (1824-1894), el monje al que se le atribuye la importación de la Dhammayutnikāy a Camboya en 1854 o 1864,[12] se

[12] Khin Sok, citando una biografía de la publicación periódica de Phnom Penh, *Preah Vinaya Vannana,* de 1912, da la fecha de 1854 (Khin, 1991, p. 271). La tradi-

educaron y se ordenaron en Bangkok (Khin, 1991: 269-271; Leclère, 1899: 523-524; Flaugergues, 1914: 175-182). Desde mediados del siglo XIX hasta la década de los veinte, Bangkok fue el centro de la educación budista en la región. Los monjes khmeres que aspiraban a realizar estudios más elevados de pāli o que deseaban reunir o copiar manuscritos, se veían obligados a viajar a esta ciudad, y a menudo pasaban meses o años en los monasterios siameses. Como resultado de estos contactos, la atmósfera intelectual general concerniente al escrituralismo reformista y a los dogmas de purificación y racionalismo religiosos procedentes de Siam se transmitían a los monjes khmeres de ambas sectas.

Aunque en Camboya no se elaboró ninguna versión khmer del *Kitchanukit* siamés, el racionalismo y la desmitologización de inspiración siameses eran comunes en los monasterios khmeres durante el siglo XIX. En tanto que se conocen muy pocos detalles acerca de la educación monástica khmer anterior a los principios del siglo XX, se sabe que algunos de los monjes que se educaron en este medio llegaron a influir en la siguiente generación de estudiantes con ideas acerca de renovación y reforma. Los relatos de Leclère de fines del XIX muestran que incluso antes de que la influencia intelectual del colonialismo europeo estuviera profundamente arraigada en Camboya, algunos monjes khmeres ya debatían las ideas cosmológicas budistas tradicionales (Leclère, 1899: 130-133). Si bien aparentemente el discurso desmitologizante avanzó a un ritmo más prudente en Camboya que en Siam, después del fin de siglo se vio fortalecido por las opiniones de los colonizadores franceses sobre la cosmología budista khmer, la

---

ción dhammayut khmer muy posiblemente prefiera atribuir la fundación de la secta al reinado de Ang Duong, considerado un periodo de piedad y purificación budistas, más que al agitado reinado de Norodom. Osborne cita una "tradición oral constante" acerca de la fundación de la secta en el periodo de Ang Duong (Osborne, 1969, p. 11). La mayor parte de las otras fuentes sostiene la fecha dada por Leclère de 1864 (Leclère, 1899, p. 403).

cual consideraban científicamente atrasada. Entre una nueva generación de monjes y especialistas en pāli surgió un movimiento posterior enfocado a un budismo más racionalizado, entendido como más "puro" o en armonía con el budismo indio original. Con la muerte de Saṃtec Saṇgharāj Dien en 1913, la influencia del reformismo religioso llegó a ser aún más pronunciada en Camboya gracias a destacados líderes jóvenes del movimiento Mahānikāy que fueron apoyados por los franceses, especialmente Chuon Nath (1883-1969) y Huot Tat (1891-1975?), de los cuales habla Edwards (*infra*).

El interés francés por apoyar el fortalecimiento de la educación budista en Camboya empezó a aumentar principalmente a inicios del siglo XX. Aunque podría parecer que ideológicamente los enfoques francés y siamés hacia la educación budista tenían mucho en común, la postura francesa hacia la secta Dhammayut era muy antagónica, y el temor de que las influencias culturales y políticas siamesas se afianzaran en Camboya a través de la publicación que editaba la Dhammayut se convirtió en el motivo oficial para las políticas de la administración colonial hacia la Sangha khmer en el siglo XX. Es evidente que hacia fines de siglo la influencia siamesa y en especial los viajes de estudio de los monjes a Siam atemorizaban a los miembros de la administración colonial francesa, y este temor constituyó uno de los principales factores que impulsaron a los franceses a iniciar un importante programa con el objeto de revitalizar la educación budista, que incluyó la fundación de escuelas de pāli en Angkor en 1909 (lo cual no se efectuó) y en Phnom Penh en 1914 (véase Edwards, *infra*; Hansen, 1999: 101).[13]

[13] "M. Sylvain Levi à le Résident Supérieure, 21 décembre 1922", AEFEO, caja 23, carpeta K3, "École de Pāli, 1922-29", documento núm. 1407; George Cœdès à le Résident Supérieure, 16 décembre 1912, Hanoi [adición a "Directeur EFEO à Gouverneur Général, Hanoi, 28 décembre 1912"], AEFEO, caja 23, carpeta K3, École de Pāli, 1909-1918 [adjunto en documento núm. 1031]; "Ordonnance Royale de 13 août 1909", AEFEO, caja 23, carpeta K3, École de Pāli, 1909-1918; NAC, caja 908, archivo 10173; NAC, caja 908, archivo 10173; NAC, caja 908, archivo 10172.

A pesar de las motivaciones para frenar la influencia de los reformistas siameses en el protectorado, en un nivel ideológico, los puntos de vista de muchos franceses acerca de la renovación religiosa se basaban en las concepciones de los reformistas siameses, o incluso eran idénticas. Tales ideas hacían hincapié en el racionalismo y el escrituralismo en el estudio, en la interpretación y en la práctica del budismo. Posiblemente las razones de la estrecha similitud entre los puntos de vista siamés y francés sobre la educación budista sean más comprensibles si se tiene en cuenta que el pequeño grupo de especialistas franceses encargado por el gobierno colonial de revitalizar el budismo khmer empezó sus trabajos sobre la vida comunitaria y la educación budistas en Bangkok. Los dos especialistas franceses más prominentes que envió la École Française a Phnom Penh, George Cœdès y Suzanne Karpelès, habían vivido primero en Bangkok, donde los dos se habían afiliado, en diferentes momentos, a la Biblioteca Vajiranana, institución que recibía el nombre del destacado monje dhammayut, Vajiranana, hijo de Mongkut y medio hermano de Chulalongkorn (Cœdès, 1924; Filliozat, 1969: 1-3). La esposa de Cœdès, que al parecer ejerció gran influencia en él, entabló relaciones con la familia real en Bangkok, lo que hace suponer que se afilió a la Dhammayut.[14]

Resulta significativo que las nociones reformistas siamesas de Mongkut, aunque en gran medida procedían de nociones índigenas de ortodoxia y purificación, hasta cierto punto estaban influidas por la percepción del budismo de los eruditos europeos, y eran compatibles con ella. Tanto la opinión siamesa como la europea apoyaban como su dogma principal un enfoque racional, desmitologizado, histórico y filológico para el estudio de los textos canónicos, y tendían a desestimar la importancia tradicional que se otorgaba a las representaciones y a la transmisión de los textos narrativos "apócri-

[14] J. Filliozat, comunicación personal.

fos", como los *Jātaka*, a la apreciación cosmológica de la ética y a la representación de algunos rituales domésticos y agrícolas, todo lo cual consideraban corrupciones animistas o brahmánicas del budismo original. Cuando los franceses indujeron a la Sangha khmer a introducir textos canónicos y otras obras budistas impresas en Camboya, cobró mayor fuerza la importación del reformismo siamés. Al instruir a los monjes khmeres en la tarea de editar y traducir el *Tipiṭaka* y los comentarios, insistían en que los textos que se usaran como base para este trabajo deberían ser de origen siamés, ya que en Siam se había iniciado décadas antes, durante el reinado de Mongkut, la producción de ediciones críticas, las cuales consideraban confiables.[15] Así, el resultado singularmente desconcertante de los afanes franceses por combatir la influencia de la Dhammayut siamesa en Camboya fue de hecho la difusión de un budismo khmer renovado que se parecía sobremanera al budismo racionalizado que había introducido Mongkut en Bangkok medio siglo antes. Al igual que sucedió en Siam, muchos de los métodos y las ideas intelectuales y pedagógicas de interpretación de las escrituras introducidos por Mongkut influyeron en la evolución subsecuente de la práctica y de la doctrina religiosas de ambas sectas, si bien la Mahānikāy no adoptó aspectos clave como la forma de usar la túnica, de llevar el *bat* (o cuenco para las limosnas) y la manera de pronunciar el pāli.

La tendencia a entremezclar nuevas definiciones de la ortodoxia budista con una concepción de identidad más particularista y delimitada, que había comenzado a conformarse en Camboya durante la segunda y tercera décadas del siglo XIX, se ve reflejada en la vida profesional y en los escritos de uno de los intelectuales khmeres más importantes de este periodo, Ukñā Suttantaprīj Ind (1859-1924). Siendo un mon-

[15] J. Filliozat, comunicación personal. Los intentos por obtener textos creíbles de Bangkok también son evidentes en la correspondencia conservada en AEFEO, en donde los especialistas escriben a sus colegas de Siam para pedirles copias de textos.

je afiliado a la Mahānikāy, Ind se instruyó en Phnom Penh y en Battambang, y pasó casi una década en Bangkok. En 1897 Ind dejó los hábitos para ocupar un puesto de funcionario en la provincia de Battambang, dependiente del gobernador siamés. Mientras vivía ahí, escribió poesía y un tratado de versificación, tradujo numerosas obras del pāli a la lengua vernácula y pintó murales en templos (Tauch, 1994: 98-99). Después de que Battambang fue reintegrado al protectorado francés en 1907, a Ind se le otorgó el rango de Ukñā Suttantaprīj̄ā y se le asignó a Phnom Penh para que participara en la primera y controvertida Commission du Dictionnaire Officiel Cambodgien y en la comisión destinada a supervisar los programas de estudio de la École de pāli.[16] Mientras trabajaba en ambas comisiones, Ind se enfrascó en el análisis de los orígenes sánscritos y pālis de la lengua y la literatura khmeres, en la reforma pedagógica y en los programas de estudio de la educación budista. Su interés por recopilar el folclor khmer, que después pasaría a ser el tema principal de las interpretaciones concernientes a "la literatura nacional", aparentemente se debió a estas tareas.[17] Asimismo, esto es reflejo del gran interés por la lengua, la literatura y la cultura khmeres que se dio durante este periodo. En 1921 Ind terminó de escribir un largo texto titulado las *Gatilok* (Formas del mundo). Las *Gatilok*, un manual de ética enfocado al problema de vivir como un budista moral en el mundo moderno, fue uno de los primeros libros escritos expresamente para la imprenta.

[16] "Roume, Gouverneur Général d'Indochine à Cœdès, professeur EFEO, 28 aout 1915", AEFEO, caja 34, archivo II, documento núm. 1320; Cœdès, "Note relative à la Confection d'un Dictionnaire Cambodgien, 1915", AEFEO, caja 24, carpeta sin número, archivo I, documento "Dictionnaire cambodgien 2"; Lomberger, "Circulaire no. 35, 30 avril 1926", AEFEO, caja 34, carpeta II, archivo núm. 67; "Administrative chef du 2ème Bureau à Directeur Imprimerie du Protectorat, Phnom Penh, 6 mai 1926", AEFEO, caja 34, archivo núm. 67, documento núm. 368.

[17] Esto es evidente en *Kambujasuriyā* y en una colección posterior de folclor khmer realizada por la Commission de Mœurs et Coutumes, titulada *Prajum Rioeṅ Bren Khmaer*, 1954-1974. Incluso ya en 1950, Paṅ Khat atribuye su interés por hacer una versión khmer de la *Hitopadeśa* a la influencia de Ind (Paṅ Khat 2493 [1950]:*ka*).

El texto de Ind utiliza el folclor khmer, así como fábulas indias y francesas, como trasfondo para la reflexión ética budista. Aunque la narrativa se ha usado durante mucho tiempo como un medio para la reflexión ética budista (Hallisey y Hansen, 1996: 305-313), un aspecto distintivo de los cuentos folclóricos de Ind en las *Gatilok* es la importancia concedida a las identidades locales. En un caso, con un cuento humorístico khmer sobre un yerno que se ve obligado a contender con la estupidez de sus tres cuñados y de su suegro al tratar sobre los fenómenos naturales locales, Ind muestra el carácter de los que carecen de *satisampajaṭṭa*, la cualidad ética de la atención y el discernimiento (*GL*, vol. 3: 44-47). Otra narración local cuenta la historia de un muchacho de una tribu de las montañas que emigra a las tierras bajas tras el brutal asesinato de toda su familia. Este relato se usa para examinar los problemas éticos relacionados con las respuestas a la injusticia humana (*GL*, vol. 2: 50-58).

Además de incorporar la geografía local y las prácticas culturales, Ind empleó un esquema temporal específico para su análisis de la identidad moral budista.

La mayor parte de los relatos se centra en una relación causal entre una acción, a menudo involuntaria o imprevista, y sus consecuencias inmediatas, que representan lo que Ind denomina *gatiloka*, las "formas del mundo". Aunque la expresión *gatiloka* es comúnmente utilizada en la literatura pāli para denotar los cinco (o en ocasiones seis) reinos de la existencia en los que pueden renacer los seres humanos en los tres mundos: el de los dioses, el de los humanos y los animales y el de los seres demoniacos como consecuencia de sus identidades *kámmicas* (Feer, 1884: 152-161), en la definición de Ind, *gati* es reinterpretado como las "formas" de actuar o de comportarse en el presente inmediato. Así, las *gatiloka*, o formas del mundo se distinguen de las *gatidhamma*, las "formas del *dhamma*".

En la obra de Ind, al "ser" se le concibe como un símil que es reflejo directo de la preocupación de este autor por la

purificación y por la noción de que las identidades humanas están parcialmente ligadas al "mundo", o *lok*, que representa todo lo que se elabora a partir del pensamiento, el discurso y las acciones de los seres sensibles. Todos los seres racionales están constituidos por una combinación de *dhamma* y de "mundo", sostiene el símil, como si fueran aleaciones de oro formadas por los elementos oro y cobre:

> Todos los diferentes seres son diferentes entre sí porque el *dhamma* y el *lok* se combinan de la misma manera que la composición de las aleaciones de oro son diferentes porque el elemento cobre se combina con el elemento oro en proporciones mayores o menores […] Un color amarillo subido que irradia su brillo desde la composición de una aleación de oro pertenece a la categoría (*jāti*) del oro. Los diversos tonos de rojo en la composición de la aleación de oro indican la categoría (*jāti*) del cobre (*GL*, vol. 1: 7-8).

Las partes del ser humano que están sometidas a los procesos de nacimiento, muerte y cambio, tales como el cuerpo y los sentimientos o reacciones, pertenecen al mundo, al *lok*. Estos aspectos del mundo moldean la identidad humana del mismo modo como la cantidad y grado del cobre en una aleación de oro determinan su color y apariencia generales. Cualquier conocimiento o verdad que posea el ser no está sujeto a la muerte o al cambio porque pertenece "al *jāti* del *dhamma*". Al igual que el oro de una aleación, su color puro brillante se irradia desde cualquier ser que lo posea. La identidad única de una persona está así determinada por la combinación del *dhamma* y del *lok* que dicha persona crea a través del pensamiento, el discurso y las acciones. La identidad se armoniza con la claridad del punto de vista moral de la persona y depende de la *satisampajaṭṭa*, atención y discernimiento; del mismo modo, la identidad de un grupo mayor es moldeada por las cualidades morales y la *satisampajaṭṭa* de sus individuos. Esta concepción de la identidad, aunque no está completamente divorciada de los esquemas cósmicos tradicionales de identidad expuestos anteriormente, al parecer refleja la transfor-

mación de una orientación temporal y espacial. En esta perspectiva sobre el individuo ya no se destaca más el esquema del tiempo cósmico concerniente al desarrollo personal, y la concepción del bienestar moral del mundo o de la comunidad ya no depende tanto de los personajes que se encuentran en sus puntos de apoyo, como el rey, sino de las repercusiones morales de los individuos en su interacción.

Aunque Ind no emplea términos modernos como "nacional" (*jāti*), "nación" (*prajājāti*) o "sociedad" (*saṅgam*), en las *Gatilok* sus escritos representan un paso hacia esos conceptos. En sus comentarios algunas veces parece abordar la noción de "cultura", aunque carece de la terminología para el concepto. En cambio, con frecuencia emplea la palabra *jāti*, que no utiliza en su connotación moderna, sino en su sentido derivado del pāli, que significa "clase, categoría, nacimiento o genealogía", para referirse a la noción de la conectividad interna y simultánea mediante el lenguaje, el *ethos* y la visión del mundo (en el sentido geertziano, Geertz, 1973: 89-90). De este modo, utiliza *jāti manuss yoeṇ* (gente de nuestra clase), y *jāti pārāṇsaes*, (los franceses), para referirse a la separación externa de otros grupos diferentes (*GL*, vol. 3: 40-42). Esta misma transición semántica ya se estaba dando en Siam en el tiempo en que Ind pasó varios años en un monasterio de Bangkok (Thongchai, 1994: 134-135). El diccionario *Guesdon* khmer-francés publicado en 1930 (aunque ya se había investigado y compilado varias décadas antes) define *jāti* como "existencia, ser o nacimiento" (*Guedson*, 1930, vol. I: 517). Sin embargo, cuando se publicó el diccionario khmer-khmer (1938), tal como Edwards ha señalado en este volumen, la palabra *jāti* se había vuelto la base de palabras khmeres modernas relacionadas con su noción actual de "nación" (*prajājāti*) (Institut Bouddhique, vol. 1, [1938, 1967] 1989: 667).[18] Aunque el uso característico que hace Ind del concepto de *jāti*, unido a su incorporación del folclor

[18] P. Edwards, comunicación personal: la palabra "nacionalismo" (*jātiniyam*) apareció después.

khmer, probablemente no tenía el propósito expreso de transmitir o celebrar las ideas nacionalistas, muestra la evolución de este discurso. Teniendo en cuenta la importancia de la obra de Ind, es muy probable que, en efecto, haya contribuido a este proceso. Después de la publicación de una compilación de los cuentos de las *Gatilok* en *Kambujasuriyā,* durante varias décadas se trató de recolectar y publicar el folclor khmer de todo el país. En 1938 un grupo de lectores escribió una carta al periódico khmer *Nagaravatta*, de reciente creación, en la que consideraban que el periódico debería seguir apoyando el desarrollo del nacionalismo khmer mediante la publicación de cuentos de *gatilokgatidharm* "porque a los khmeres les gustaba cada vez más leer cuentos; más que antes".[19]

Diversos pasajes de las *Gatilok* ejemplifican la preocupación que existía, durante este periodo, por expresar las nociones de una nueva identidad budista khmer en conformidad con las tendencias reformistas. Ind recurre a algunos ejemplos de las prácticas religiosas locales para examinar la ignorancia que produce la incapacidad de la gente para reconocer que cualquier cosa que sea buena y provechosa en el mundo —sostiene este autor— siempre aparejada trae la desgracia y la insatisfacción. "A pesar de que la gente no desea [experiencias negativas] seguramente las tendrá, porque la naturaleza de la realidad es así" (*GL*, vol. 3: 29). Una vez más, el cultivo de la *satisampajaṭṭa* sustenta el análisis de Ind. La gente que no posee esta cualidad de discernimiento moral busca "remedios generales rápidos" que ofrecen varias clases de *grū,* curanderos, maestros y otras personas que pretenden poseer poderes especiales:

> […] todos estos *grū* son charlatanes. Siempre engañan a la gente con ardides, jactándose de que [tal remedio] es efectivo, adecuado y rápido, y que cura todas las enfermedades.

[19] P. Edwards, comunicación personal, interpreta esta cita del *Nagaravatta*, 17 de diciembre de 1938, pp. 1-3, como una referencia a la obra de Ind.

> Al oír esto, los súbditos del reino generalmente se dispersan parloteando excitados, juntan velas, incienso y dinero para rentar embarcaciones con el propósito de ir a consultar a estos *grū* tan eficientes. En momentos como éstos, los capitanes chinos de las embarcaciones pueden pedir altos precios por sus barcas (*GL*, vol. 3: 30-31).

Ind considera que los cultos locales que se crean en torno de espíritus o deidades de las aldeas o de ciertos lugares son impropios desde el punto de vista de la ortodoxia budista. La participación en tal tipo de cultos no sólo demuestra la falta de discernimiento "racionalista" de sus seguidores —que él concibe como ausencia de *satisampajaṭṭa*—, sino que provoca que éstos se decepcionen y sufran posteriormente. En un pasaje, por ejemplo, Ind dedica mucho espacio a un culto khmer muy conocido referente a un toro sagrado y mágico, Braḥ Go, al que supuestamente capturaron los soldados siameses durante el siglo XVIII (Ly y Muan, 2001). Ind es muy crítico sobre las afirmaciones y leyendas acerca de dicho toro. Expone su punto de vista mediante una anécdota humorística en que se relatan los resultados inevitables cuando algunos aldeanos rodean a un toro extraviado que ellos toman por Braḥ Go, que se escapó de Siam. El toro ataca a la multitud de devotos reunidos en torno de él, dejando un montón de huesos rotos y flores y velas pisoteadas. El relato le sirve al autor para ridiculizar el culto a Braḥ Go y para reflexionar en la herencia pertinente y auténtica de los budistas khmeres. "Por favor, decidan ustedes si los aldeanos [descritos en este relato] poseían la *satisampajaṭṭa* para poder analizar las circunstancias relativas a esta vaca" (*GL*, vol. 3: 35). Al analizar la endeble lógica defectuosa de los que sostenían, entre otras afirmaciones, que el toro podría haber vivido doscientos años, Ind concluye:

> Ustedes no deberían creer una palabra de esta antigua leyenda […] Entre nosotros, los khmeres, que sostenemos y veneramos la *Sāsana* del Totalmente Iluminado Buda Gotama, el Maestro Más Ilustre […] ¿por qué debemos venerar una vaca, con su nombre sagrado, doliéndonos profundamente, de Braḥ Go, quien capturó el reino de Siam?

> Si los khmeres tuviéramos que lamentarnos por algún "Braḥ Go" o preservar el sonido "go", debería ser por el nombre "Braḥ Gotama", porque nuestro señor Braḥ Buda desciende del linaje de "Gotama", que tiene el sonido "go". En las *sruk khmer,* las vacas son animales domésticos, que se usan para tirar de las carretas y para arar los campos de arroz, y a las que después matamos por su carne […] Ésta es la razón por la que no deberíamos venerar a las vacas. Hoy en día una vaca es como cualquier otra (*GL,* vol. 3: 37-39).

La respuesta de Ind a otro culto acerca de Yāy [los ancestros femeninos] Deb (una imagen de la que habla Hang en este libro) demuestra claramente su percepción de que los budistas khmeres necesitan preocuparse del problema que representan las prácticas locales no ortodoxas:

> […] hay algunos grupos que creen y veneran estatuas de Yay Daeb [*sic*] y oran a Yay Daeb para hacerle peticiones. La gente que rinde culto a Yay Daeb no sabe nada de su historia. Cuando estaba viva, ¿era una diosa o un ser humano? ¿De quién era esposa? ¿Cuál era el nombre de su esposo? ¿Cuándo vivía, poseía algún tipo de mérito o virtud que le permitiera librar a los khmeres de sus sufrimientos, o derrotar a los enemigos de los khmeres, o protegerlos contra la enfermedad? ¿Realizó buenas acciones relacionadas de alguna manera con nuestra tierra? ¿Se puede encontrar la historia de Yay Daeb en crónicas o en alguna escritura religiosa en pāli que nos cuente las razones por las que deberíamos creer en ella y rendirle culto, y proclamar que posee poderes especiales? A guisa de ejemplo, podemos tomar la figura de Juana de Arco de la historia francesa, a quien los franceses respetan y veneran porque en vida ayudó a salvar a su rey. Llegó a ser general, reclutó un ejército y fue a la guerra contra el enemigo, recuperando territorio que pertenecía a su gente. Posteriormente, cuando sus méritos se habían acabado, cayó en manos de sus enemigos, quienes la quemaron viva. Todos los habitantes de su reino recuerdan los actos benéficos de esta joven que ayudó a salvar su tierra. Le erigieron una estatua como una mujer extraordinaria a fin de que los de su misma *jāti* pudieran honrarla y venerarla como uno de los suyos hasta los tiempos presentes.
>
> Volviendo a Yay Daeb, cuando estaba viva ¿de qué manera liberó a nuestra *jāti* khmer del sufrimiento, de modo que los antiguos quisieran construirle una estatua para que todos los khmeres le rindieran culto y la veneraran hasta el presente?
>
> […] ¿Sabía usted que la palabra *daeb* es una traducción de la palabra sánscrita *daitya,* que significa "demonio", y que la historia de este

> demonio es la de un enemigo de la humanidad? ¿Cómo llegó la gente a creer que debería adorarla y que la palabra "daeb" no era realmente la palabra "daeb", sino una transformación del sonido "deb", que se refería a Nāṅ Debdhīta, que alude a Nāṅ Umābhagavati, la consorte de Śiva? Porque los pueblos del pasado eran devotos de la religión de Issarādhipatī [Śiva]. Por respeto a Nāṅ Umābhagavati, como esposa de Śiva, le erigieron una estatua […] y la llamaron "Yay Deb" […] que después de mucho tiempo se llegó a pronunciar "Yay Daub". ¿Sabía usted esto? Pero incluso si consideramos la estatua como Nāṅ Umābhagavati, no es correcto que nosotros, que somos *upāsaka-upāsikā* [fieles laicos] del culto *Sāsana* budista, veneremos una estatua de Yay Daeb. Si hacemos esto, nos sentiremos turbados, perderemos la Senda a los Tres Refugios, que es nuestra herencia, caeremos en bancarrota y estaremos desnudos (*GL,* vol. 3: 39-43).

Este pasaje confirma el afán de formar una nueva práctica religiosa khmer, depurada de la misma clase de prácticas no escrituralistas que la secta Dhammayut consideraba indeseables en el budismo siamés; pero, al mismo tiempo, en este afán existía la conciencia de poseer una historia y una identidad khmeres distintivas. Los cambios religiosos, sociales y políticos realizados durante el transcurso de un siglo en Camboya habían contribuido a la inclusión de nuevas concepciones del ser y de la comunidad. Como budistas, tal como sostiene Ind, los khmeres reconocían y participaban en el Refugio de la Triple Gema, la culminación de una historia e identidad khmeres únicas y gloriosas.

En este caso podemos apreciar la sustitución que hace Ind del esquema cosmológico antiguo por la ética a fin de poder abarcar las nociones recién aparecidas sobre la identidad, nociones que eran más modernas al reconocer las diferencias culturales, étnicas y religiosas. El pasaje también se centra en la necesidad de que la identidad religiosa khmer sea auténtica y esté depurada de las influencias corruptas, tanto animistas como brahmánicas, de modo que sea a la vez más "khmer" y más "budista". Ind cambia el énfasis de la apreciación del desarrollo moral, la cual se basa en un esquema del tiempo cósmico universalizado, al examen del desarrollo de

la cualidad moral de la *satisampajaṭṭa* en la vida diaria, incluyendo en su consideración las vidas de monjes khmeres ordinarios, de los aldeanos, de los funcionarios inicuos y de los famosos héroes populares de la narrativa, como el *Juez Conejo* y *Thanonchai el estafador*. En las *Gatilok,* los cuentos de budistas khmeres que viven en el mundo, yuxtapuestos a los cuentos de personajes theravādin moralmente ejemplares, como los *bodhisattvas*, hacen hincapié en la herencia cultural específica de los khmeres como budistas, seguidores del *dhamma* universal. Mientras que en los planteamientos budistas del siglo XIX sobre la identidad expuestos antes, no se prestaba tanto interés a las dimensiones particulares y locales de la *jāti* de una persona, como a las dimensiones cósmicas más amplias del curso de una persona a través de los reinos del renacimiento, en la obra de Ind observamos las consecuencias de una identidad budista más arraigada en lo particular, en las condiciones locales del lugar, en el tiempo, en la etnicidad y en las condiciones sociales, así como en el contexto de las propensiones humanas universales hacia la ignorancia, la negligencia y la malicia.

Probablemente Ind no apoyaba estas nociones como una forma de refutación nacionalista incipiente a la percepción colonial francesa sobre los khmeres como corruptos y atrasados, sino más bien como una manera de repensar y reposicionar la senda moral budista en el mundo moderno que estaba surgiendo, de modo que sirviera a los buenos budistas khmeres y a los buenos seres humanos que vivían en el mundo como una forma de comportamiento. Esta misma tensión local-translocal sería expresada con mayor fuerza en la retórica del nacionalismo khmer, íntimamente entremezclado con el budismo, que se desarrolló en las décadas siguientes.

Las percepciones intelectuales khmeres sobre el ser y la comunidad —como he sugerido— habían encontrado expresión a lo largo del siglo XIX en los términos morales budistas de dimensiones cósmicas. A principios del siglo XX las refor-

mas sociales y religiosas realizadas en la Camboya colonizada alentaron el desarrollo de un sentido de identidad cultural khmer, que en gran medida se expresó a través de los intentos de purificar la religión, impartir enseñanza del pāli y otorgar mayor atención a la lengua y al folclor khmeres. Aunque en una obra como las *Gatilok* de Ind las nociones del ser y de la comunidad relacionadas con este movimiento son aún budistas, contienen una preocupación por lo local y por la diferencia —¿por qué los seres humanos son "diferentes entre ellos"?— que cambia la atención hacia lo mundano, así como hacia aspectos *dhámmicos* de la identidad: la situacionalidad de la persona en geografías de etnicidad, lenguaje, religión y cultura. En el resto del siglo, la evolución de diferentes discursos que rivalizaban entre sí sobre la auténtica "khmeridad", o esencia de lo khmer, en las ideologías anticolonialistas y poscolonialistas, en el socialismo *dhámmico* y, por último, en el comunismo fuertemente antibudista del Khmer Rouge, daban por sentado que el budismo theravāda era un componente "esencial" de la khmeridad, una fuerza a la que había que adherirse o que tenía que ser erradicada. Desde fines del siglo XX ha empezado a darse otra renovación del budismo theravāda en Camboya, esta vez aparentemente influida por la introducción de un nuevo lenguaje vernáculo cosmopolita, el discurso global sobre los derechos humanos.

3. LA CREACIÓN DE UNA RELIGIÓN DE LA NACIÓN Y SU LENGUAJE: EL PROTECTORADO FRANCÉS (1863-1954) Y LA DHAMMAKĀY*

PENNY EDWARDS
The Centre for Cross Cultural Research,
Universidad Nacional de Australia, Canberra

En 1863 —sostiene la leyenda— la creación del protectorado francés de Camboya marcó el inicio de un periodo de paz, prosperidad y estabilidad de noventa años al que se le ha caracterizado como un "colonialismo sin contiendas" (Forest, 1980) y al que se le ha puesto en contraste con los siglos previos de guerra, de caos y de fricciones culturales. Entre los casos que sirven para refutar esta mitología sobresalen dos: la Rebelión de Sivutha de 1884-1885 y la Guerra de las Sombrillas de 1942.

La Rebelión de Sivutha fue la primera demostración armada de oposición a la administración francesa prolongada. Cerca de 4 000 soldados coloniales fueron llevados rápidamente desde Annam para aplastar la rebelión, lo que provocó temor y odio generalizados entre la población. Tal episodio marcó un cambio decisivo en la administración colonial, la

* Deseo agradecer a los lectores anónimos por sus valiosos comentarios sobre la primera versión de este artículo, y a John Marston y Elizabeth Guthrie por compartir generosamente sus conocimientos e información. Asimismo, doy gracias a The Centre for Cross-Cultural Research por la beca posdoctoral que me concedió y merced a la cual pude preparar este trabajo para su publicación.

cual pasó del carácter gradualista de los primeros veintiún años del protectorado a un periodo de intervención e intromisión europeas más directas y continuas en los teatros indígenas del poder. A partir de 1885 el espacio secular reclamado por las reformas puestas en vigor, gradualmente se fue fortaleciendo y expandiendo. Estos procesos prepararon el camino, a partir de la década de los noventa, para un ataque subsecuente del gobierno y las instituciones coloniales a un área considerada por mucho tiempo sagrada y ajena a la órbita del *poder* político mundano, esto es, la Sangha budista de Camboya.

En 1942 el ocaso de la administración francesa se vio marcado por un conflicto más corto, pero no menos simbólico, entre la Sangha y el Estado colonial. El lugar de la confrontación fue Phnom Penh, confrontación que se debió a la protesta pacífica de más de mil monjes, cuyos emblemáticos parasoles le valieron el nombre de Guerra de las Sombrillas en la tradición khmer. La protesta fue dispersada rápida y violentamente por camiones repletos de miembros de la *sûreté* (policía). Los monjes protestaban contra el arresto, la degradación y el encarcelamiento de Achar Hem Chieu, maestro muy venerado de la École Supérieure de Pāli, cuyo delito supuestamente consistía en haber predicado sermones antifranceses. Se calcula que alrededor de 500 de los monjes que participaron en la protesta procedían de un movimiento reformista encabezado por dos monjes de extraordinario talento, Choun Nath (1883-1969) y Hout Tat (1891-1975).

Estas dos "guerras", que se dieron con casi sesenta años de diferencia, fueron protestas contra la violación de los parámetros de conducta aceptados por la administración francesa en su compromiso con el gobierno (1884) y la Sangha khmer (1942). La Rebelión de Sivutha fue una respuesta armada al despojo fiscal de la monarquía khmer; la Guerra de las Sombrillas un clamor colectivo de ira por la degrada-

ción de un monje khmer. Esta muestra brutal del poder colonial y secular constituía un reflejo de la persecución de las personas cuya fe religiosa, origen racial, creencias políticas o sexualidad, ofendían las estrechas normas prescritas por el régimen de Vichy del mariscal Pétain (1940-1944). Entre los afectados por estas persecuciones se cuentan funcionarios de origen judío que trabajaban en la administración colonial, entre los que destaca el caso de Suzanne Karpelès (1890-1969), mujer erudita y activa (fig. 3.1). En las dos décadas en que trabajó para la École Française d'Extrême-Orient (EFEO), de 1922 a 1941, año en que fue expulsada por su ascendencia judía, Karpelès estableció lineamientos intelectuales e institucionales críticos para el desarrollo del movimiento de reforma del budismo indígena de Camboya, al que el protectorado se refería como la "renovación" del budismo khmer.

Hubo dos acontecimientos coloniales decisivos. Uno fue la institucionalización progresiva de la Sangha y su separación de la esfera de la política de Estado, considerándosele entidad estrictamente "religiosa". El otro lo constituyó el surgimiento de un ala reformista de la Sangha, conocida inicialmente como la Mahānikāy *thmī* ("Mahānikāy nueva")[1] y posteriormente como la Dhammakāy.[2] Para evitar confusiones, en este capítulo me referiré a este grupo como la Dhammakāy, excepto cuando cite directamente fuentes que utilizan el término Mahānikāy *thmī*.

El afán de la Dhammakāy por autentificar y validar la doctrina budista unió las prescripciones modernistas relativas a un regreso a la pureza de las escrituras y a la revaloración

[1] El término mahānikāy *cās'* se usaba en los textos reformistas y coloniales para referirse a los monjes mahānikāys que se oponían a las reformas budistas promovidas por la Mahānikāy *thmī*. Al usar estos términos *no* intento validar los paradigmas hegemónicos que sitúan a la Mahānikāy *cās'* como una secta "enfocada hacia el pasado". Más bien, considero que la noción misma de tales categorías bipolares fue en gran medida un legado colonial.

[2] El movimiento Dhammakāy camboyano no debe confundirse con la secta Thammakāi tailandesa, que tiene su base en Wat Phra Thammakāi, cerca de Bangkok. Véase Jackson, 1989, pp. 199-221.

Fig. 3.1 Suzanne Karpelès (S. Karpelès).

del pasado con el esquema espacial y temporal de la nación, dando cabida al surgimiento de una nueva categoría en Camboya, la de *sāsana jāti* (religión nacional). Las raíces intelectuales de la Dhammakāy provienen de Siam, no de Francia. Pero la geopolítica del colonialismo creó el clima adecuado para el surgimiento de la Dhammakāy como un movimiento local, cuyo centro se localizaba en Phom Penh.

Desde su llegada a Wat Unnalom, la sede de la orden Mahānikāy, en 1912, hasta la Guerra de las Sombrillas, de 1942, Nath y Tat encauzaron el desarrollo de la Dhammakāy. Este movimiento tomó aspectos del legado doctrinal de la Dhammayut, se basó en la reciente readaptación del lenguaje budista que había emprendido el prominente intelectual Ukñā Suttantaprījā Ind y se valió de nuevos métodos para difundir su mensaje, especialmente a través de los medios impresos khmeres.

Aunque enmarcado por dos episodios decisivos de violencia colonial, no presentamos este relato como un encuentro violento y prolongado; tampoco dominado por el ejercicio unilateral de violencia epistemológica de los dictadores europeos sobre los dominios khmeres, sino como el diálogo entre la Sangha khmer y los especialistas europeos. Tal diálogo estuvo cargado de tensión y fue bilingüe en más de un sentido. Implicó la reconciliación y la negociación entre puntos de vista opuestos sobre el tiempo. Requirió el aprendizaje del francés por Tat y Nath, y del sánscrito y khmer por los especialistas europeos. Estuvo modulado por una conciencia categórica que, a mi parecer, no existía en Camboya antes del encuentro colonial. Al insistir en el fomento del khmer vernáculo como un medio para transmitir los preceptos y el conocimiento budistas, esta conversación produjo una categoría gemela a la de "religión nacional": la de "lengua nacional" (*bhāsā jāti*). Como cualquier diálogo, distó de ser revelador. Por momentos era una conversación estratégica, con fanfarroneos, con puntos de conver-

gencia, con encubrimientos, divergencias y disimulos por ambas partes.

En este ensayo me centraré en el nacionalismo como el lugar en el que convergen las voces coloniales y monásticas que toman parte en este diálogo. Yo creo que el concepto moderno de nación proporcionó el esquema intelectual y conceptual mediante el cual ciertos miembros de la Sangha fueron capaces de producir una sinergia con la que borran el encantamiento de la modernidad y con sus propios puntos de vista para llevar a cabo la rectificación moral del budismo khmer. Mi tesis está en deuda con las obras existentes sobre el nacionalismo y la modernidad, así como con los estudios sobre la creación del conocimiento y las categorías coloniales en otras partes del mundo (Anderson, 1991, Bhabha, 1994, Chakrabarty, 2000, Cohn, 1996, Duara, 1995).

Al centrarse en el movimiento de reforma, este capítulo relega las voces y los puntos de vista de aquellos que perteneciendo a la Mahānikāy, se oponían a la reforma de la Dhammakāy. Deseo sugerir brevemente que a los llamados mahānikāy *cās*' no los impulsaba un deseo intelectual de muerte, sino el deseo de "mantener viva una forma de vida en donde las cuestiones relativas a la modernidad, aunque no eran irrelevantes, no [eran] fundamentales para la manera como [ellos le daban] sentido a su vida" (Ganguly, 2001: 5-6). Vistos de este modo, los mahānikāy-*cās*' eran tan "presentistas" como "tradicionalistas".

Tiempos desencantados: la autentificación del budismo, 1860-1900

Los regímenes de disciplina y sujeción no eran exclusivos de la ocupación militar, de las prisiones coloniales y de otras instituciones violentas, sino que también abarcaban la subordinación de las interpretaciones indígenas del mundo a las per-

cepciones europeas. Una manera de someter a los colonizados consistía en la divulgación de las formas del conocimiento, como la historia lineal por ejemplo, que permitía la habilitación y naturalización de las "principales instituciones" del colonialismo, a la vez que los colonizadores quedaran "firmemente insertados" en numerosas instituciones del Estado (Chakrabarty, 2000: 32). Los medios clave para la transmisión de estas narrativas historicistas eran los nuevos espacios públicos seculares, especialmente las escuelas y los museos, y una nueva forma de comunicación pública, los medios impresos (Anderson, 1991).

En las narrativas historicistas introducidas durante el protectorado francés había la concepción de un descenso del pasado glorioso de Angkor y de la probabilidad del ascenso a un futuro completamente moderno. Esta concepción divergía de las lecturas nativas del tiempo, el cual se concebía cíclico y al mismo tiempo —al dar cabida a los espíritus y a los seres vivos en el mismo espacio temporal— compuesto por muchos estratos. Al introducir este concepto desencantado en el mundo de la religión, el colonialismo provocó profundas muestras de ansiedad y controversia.

En la escuela de estudios budistas que se fundó en Europa a principios del siglo XIX predominaban los indólogos que consideraban el budismo como "una proyección histórica derivada exclusivamente de manuscritos y de textos impresos" (Lopez, 1995: 7). La consiguiente materialización del budismo en las mentalidades europeas dio como resultado que los estudios budistas se centraran en la búsqueda de los textos más importantes. Depositados en bibliotecas europeas y aislados de las prácticas de las culturas populares en las que estaban inmersos, tales textos dieron lugar a la interpretación europea del budismo como una "esencia transhistórica e idéntica a sí misma" (Lopez, 1995: 12). Este estudio científico permitió que el budismo entrara en lo que Chakrabarty ha descrito como el tiempo de la historia "sin dios, continuo…, vacío y

homogéneo", un tiempo que no ofrece espacio para la acción de "dioses, espíritus y otras 'fuerzas sobrenaturales'" (Chakrabarty; 2000: 32). En el proyecto de estudio de la administración colonial en Camboya, al igual que sucedió con su equivalente en India, se trató de eliminar del budismo todos los aspectos sobrenaturales y, al mismo tiempo, se intentó documentar y autentificar un cuerpo de escritos de la religión khmer.

En las etapas iniciales de este proceso —desde la década de los sesenta del siglo XIX hasta a alrededor de 1900—, los administradores coloniales sólo hicieron intentos esporádicos por reunir material sobre la cultura religiosa de Camboya para enviarlo a instituciones francesas. Estos primeros recopiladores, autodidactas en khmer y sin fundamentos académicos en disciplinas orientalistas, diferían de los funcionarios de principios del siglo XX, que eran especialistas y que contaban con instrucción más formal, quienes podrían ser descritos más adecuadamente como "administradores-especialistas".

El pionero de este tipo de trabajo fue el lugarteniente naval francés Doudart de Lagrée. A pesar de que poseía un dominio básico del khmer y de que contaba con el apoyo del rey, de Lagrée, en su búsqueda de literatura y religión khmeres por todo el país en 1863, sólo reunió algunos *sūtras*.[3] En 1875 el ingeniero francés Felix Gaspard Faraut (1846-1911) recopiló alrededor de cien manuscritos, en su mayoría poemas de origen indio y "mitos" budistas. Cuatro años después, la Bibliothèque Nationale de Francia comisionó a Faraut para que formara una colección de literatura khmer, pero éste se encontró con que, aunque los títulos de las obras se conocían bien en algunos wats, los textos habían desaparecido o eran "copias de los originales muy mal transcritas".[4] A fines del siglo XIX, el administrador Adhémard Leclère (1853-1917) escribió el

[3] AOM GGI 24210 RSC Huyn de Vernéville a GGI, 30 de marzo, 1895, pp. 1-6; Migot, 1960, p. 303.

[4] AOM GGI 24210 RSC Huyn de Vernéville a GGI, 30 de marzo, 1895, pp. 1, 3, 6.

primer estudio europeo sobre el budismo de Camboya, *Le bouddhisme au Cambodge* (1899).

Estos primeros intentos de los franceses por obtener y catalogar manuscritos y reliquias budistas de Camboya sucedieron simultáneamente a los movimientos indígenas para purificar y reformar el budismo theravāda del sureste de Asia.[5] Los inicios de estos movimientos reformistas generalmente se relacionan con el establecimiento de la secta Dhammayut en Siam en el siglo XX en la década de los treinta, auspiciada por el rey. La Dhammayut siamesa fomentaba el estudio riguroso del canon pāli con el propósito de "depurar" la práctica budista de los aspectos "falsos" y la superstición, así como de hacer hincapié en la reflexión y no en el aprendizaje mnemonístico.

Fundada en Camboya en la década de los cincuenta en el siglo XIX con el reconocimiento real como secta oficial, la Dhammayut khmer también alentaba a los monjes a cuestionar la autenticidad de la práctica tradicional budista (Hansen, *supra*; Keyes, 1994). La Dhammayut encontró fuerte oposición en algunos grupos de la Mahānikāy, aunque también hubo monjes mahānikāys que encontraron convincentes sus enseñanzas. Norodom I (r. 1860-1904), algunos monjes y algunos letrados seculares realizaban visitas con regularidad a "muchos institutos de enseñanza" de Bangkok para examinar sus "numerosos manuscritos en pāli".[6]

Los primeros caracteres tipográficos khmeres se fundieron en París en 1877 (Népote y Khing, 1981: 61). En 1885, con el deseo de ganarse el apoyo de los camboyanos, quienes tenían una actitud hostil provocada por la brutal represión francesa al levantamiento de Sivutha, el gobernador de Cochinchina, Charles Thompson, ordenó que se creara una imprenta

[5] El esquema racionalista de los movimientos reformistas del budismo en el sureste de Asia es similar al de los movimientos reformistas de la Europa ilustrada y, en parte, se inspiró en ellos. Véase Hallisey, 1995, p. 48.

[6] *Braḥ rājjātipay nae saṃtec braḥ masaṅgrāj sanniyuk* (Discurso del Venerable Patriarca Supremo y Jefe de los Monjes). *Kaṃpuja Suriyā* I, 1927, pp. 7-13.

khmer para la producción de folletos en lengua khmer que difundieran los beneficios de la administración francesa.[7] Los folletos estaban dirigidos a los alumnos de las escuelas de los wat.[8] Para 1902 se había fundado una segunda imprenta en Phnom Penh (Gervasi-Courtellemont *et al.,* s.f.: 67). A esta última le siguió, en 1904, la imprenta khmer real para la publicación de *sūtras*, leyes y regulaciones (Jacobs, 1996: 10).[9] La forma propuesta por Thompson de escritura (la imprenta), de distribución (hojas de papel para colocar en las paredes) y de contenido (lengua vernácula que pudiera entender el público general), difería notablemente de las formas monásticas de producción, circulación y redacción de la palabra escrita. No obstante, la utilización de los medios impresos coincidía con la predisposición del movimiento Dhammayut y de los especialistas por los textos y por su afán de conservar la "autenticidad" de las escrituras.

La valoración europea de las escrituras budistas como documentos históricos, similar al énfasis en las escrituras de los movimientos reformistas, difería de la apreciación tradicional de los textos religiosos en el sureste de Asia theravāda. En Camboya, como en cualquier otra parte del sureste de Asia precolonial, los textos escritos formaban parte de una tradición de representación de las prácticas budistas en que tanto la palabra como el arte de escuchar constituían formas de enseñanza de la lengua y medios para la acumulación de méritos (Marston, 1997: 14; Florida, 1995: 11-12; Taylor, 1993: 44-45; Keyes, 1994: 118, Hansen, 1999: 71-75).

Leclère capta con precisión, aunque con ciertas apreciaciones contradictorias, el papel que desempeñaron los eruditos europeos en la transición de esta tradición oral a una de

[7] AOM INDO GGI 11804 Badens a Messieurs Guilland y Martinon, 16 de enero, 1886.

[8] AOM INDO GGI 11804 Gobernador, Saigón a representante de Camboya, 5 de septiembre, 1885.

[9] AOM FP APC 46 1 (archivo 5) Son Diep a Auguste Pavie, 13 de mayo, 1904.

propensiones textuales. Este autor describe con entusiasmo la representación de la historia de la iluminación del Buda, el *Braḥ Paṭhamasambodhi-gāthā,* pero al mismo tiempo acalla de manera efectiva este texto en sus traducciones, análisis e impresión en su obra *Livres sacrés* (Leclère, 1906). El relato entusiasta de Leclère sobre un recital en un wat camboyano subraya la función "intensa, candente" de este texto como medio para generar méritos: el monje alzó la voz "aguda, clara, casi en sonsonete. Se podía apreciar que sabía que las letras khmeres adquirían otro valor cuando reproducían una palabra de la lengua sagrada". El público saboreó cada palabra con enorme reverencia y en absoluto silencio, como si —escribió Leclère— "realmente fuera la vida del Señor, del Maestro lo que estuvieran oyendo". Pero a pesar de elogiar el aspecto vívido de la interpretación de los textos, Leclère no considera los textos mismos como algo que debería tener vida más allá de su carácter "auténtico", como es posible apreciar en su crítica a los escribas, especialmente los de Siam y Birmania, cuyas transcripciones de los textos budistas, más que "traducciones" eran "adaptaciones".[10]

En Francia el estudio de la religión asiática cobró especial ímpetu con la fundación en 1898, y posterior expansión, del Musée Guimet de París. Ese mismo año también fue testigo de la fundación de la École Colonial de París, con lo que se creó la carrera del servicio civil colonial. Doce años después, en 1901, se constituyó en Saigón la École Française d'Extrême-Orient (EFEO) bajo la dirección del eminente indólogo, Louis Finot. El efecto combinado de ambas escuelas fue el de institucionalizar las especializaciones en los estudios orientales y en el ejercicio del poder colonial. Como Said ha señalado, el orientalismo y sus disciplinas fueron, en muchos sentidos, las parteras de las prácticas coloniales (Said, 1978). En la década de los noventa tuvo lugar un cambio en la "posesión" de los proyectos colonia-

[10] Véase Leclère, 1906, p. 9 y Hallisey, 1995, p. 52.

les de estudio que, en lugar de otorgárseles a personajes como Leclère, quien cada vez estaba más desacreditado por su "falta" de instrucción formal orientalista, se les dieron a tres personajes clave: George Cœdès, Louis Finot y Suzanne Karpelès.

La reforma del budismo desde Phnom Penh: 1900-1922

La actitud del protectorado hacia el budismo durante las primeras décadas del siglo XX difería del carácter de *laissez-faire* de los primeros años. Esto se debió, en parte, a las repercusiones que tuvo el caso Dreyfus (Neher-Bernheim, 2001), que alentó la idea de proteger la libertad religiosa, pero que también desató reacciones anticlericales, lo que dio como resultado la aprobación en el parlamento del Acta de Separación de la Iglesia y el Estado de 1905.

La divulgación de dicha acta en la Camboya colonial tuvo dos efectos paradójicos. Uno fue la aplicación literal del acta mediante reformas educativas que dieron como resultado, en la década de los veinte, la eliminación de todas las materias religiosas de los programas de estudio de lo que los franceses denominaban las "escuelas renovadas de los templos". El otro fue la autorización para crear instituciones seculares de altos estudios, en donde los monjes podían estudiar religión como una materia académica.

En 1904, después de la muerte del rey Norodom I, ascendió al trono de Camboya el rey Sisowat, de mentalidad reformista, y el gobernador general de Indochina (GGI), Beau, aplicó una reforma de la educación indígena en toda su jurisdicción. Rápidamente se creó una Comisión para el Estudio de la Reorganización de la Educación en Camboya, entre cuyos miembros figuraban un príncipe, un funcionario de palacio, un miembro designado de la Mahānikāy y siete franceses. La falta de representación oficial de la Dhammayut en la Comisión vaticinó una prolongada resistencia por parte de tal orden

contra la intromisión colonial en la educación monástica.[11] La Comisión recomendó el uso del francés, la educación práctica, manuales en khmer sobre "moral y ciencias" y cursos de entrenamiento como profesores para monjes.

Aunque este programa no adquirió un ímpetu sustancial hasta mediados de la década de los veinte, desde su implantación representó una proyección crítica del punto de vista del protectorado sobre el lugar del budismo dentro de la sociedad, y sobre su concepto paralelo acerca del papel del Estado y sus instituciones dentro del budismo.

La devolución de Battambang, Sisophon y Siem Reap de Siam a Camboya en 1907 aumentó la preocupación del protectorado por controlar y supervisar los viajes de los monjes entre los dos países, así como por establecer una frontera cultural bien delimitada en torno de Camboya. El protectorado, con la esperanza de atraer a los mejores y más brillantes novicios y monjes de la capital y las provincias, inauguró con bombo y platillos una Escuela de Pāli en Angkor en 1909.[12] En la real ordenanza de 1909, en donde se establecía la creación de la escuela, también se sostenía que la imprenta real reproduciría escrituras en pāli "en forma más meticulosa que ninguna obra de Bangkok", se prohibía casi por completo que los monjes khmeres hicieran viajes de estudios a Siam y se rogaba a la realeza, a los ministros, a los mandarines y a todos los súbditos del reino, que donaran fondos para la escuela.[13] Sin embargo, la escuela no logró obtener apoyo local, fondos ni atraer alumnos, por lo que se clausuró en 1910.[14] Los monjes khmeres, y en especial los de la orden Dhammayut, contando con carreteras nuevas y con servicios de autobuses que recorrían rutas

[11] AOM INDO GGI 1579, 15 de noviembre, 1904.

[12] "École de Pāli d'Angkor", *BEFEO* 9, 1909, p. 824. No se trataba de una creación puramente colonial. También se le atribuye la iniciativa al supremo patriarca Dien, jefe de Wat Unnalom (Flaugergues, 1914, pp. 175-182).

[13] "École de Pāli d'Angkor", *BEFEO* 9, 1909, p. 825.

[14] "La section de Phnom Penh de la Société d'Angkor", *BEFEO* 11, 1911, pp. 252-253; *BEFEO* 14, 1914, p. 95.

cada vez más extensas, continuaron haciendo viajes de estudios a Bangkok (Lester, 1973: 115).

En esta coyuntura es donde comenzó a imponerse, dentro de la Mahānikāy, un desafío más significativo a la influencia siamesa sobre el budismo en las nuevas fronteras del protectorado. En 1912 Choun Nath, joven de veinticho años recién ordenado, y Huot Tat, de veinte, fueron designados a Wat Unnalom. Ellos no eran los únicos monjes mahānikāys que apoyaban la reforma budista, sin embargo, en la segunda década del siglo se convirtieron en líderes del movimiento y serían quienes fundamentarían el nuevo pensamiento budista en un contexto khmer autoconsciente.

Nacidos y educados en Camboya central, Nath y Tat llegaron a su niñez después de la crisis de 1884-1885, durante lo que podría calificarse como una crisis prolongada de intervención colonial cada vez más profunda en las instituciones nativas.

En todo el relato de Tat acerca de su experiencia en Phnom Penh existe un sentido de viva curiosidad por los nuevos destellos de la sociedad. Por iniciativa propia —nos cuenta Tat— estudiaron furtivamente sánscrito y pāli con un buhonero indio, y francés de noche después de haber cerrado las puertas. Su acercamiento subrepticio al francés no sólo representó el encuentro con una lengua nueva, sino el medio de entrar en contacto con libros modernos. A causa de la inexistencia de novelas o de prensa en khmer vernáculo, estos encuentros literarios, así como su educación posterior en centros coloniales de instrucción en donde el francés era la lengua de enseñanza, puede haberlos alentado a fomentar el khmer vernáculo como una lengua para la transmisión y explicación de las escrituras budistas, tanto en forma impresa como oral en los sermones.

En 1914 el protectorado fundó la Escuela de Pāli en Phnom Penh[15] y anunció nuevas restricciones a los miembros de la

[15] "École Supérieure de Pāli", *BEFEO* 35, 1935, p. 463.

Sangha para realizar viajes de estudio de idioma a Siam.[16] La escuela, ubicada en el palacio, tenía 60 estudiantes, estaba auspiciada por la EFEO, supervisada por el Ministerio de Educación Pública y controlada por el *résident supérieur du Cambodge* (RSC).[17] El apreciado y erudito Thong, que a la sazón contaba con 53 años y que dominaba el pāli, fue nombrado director (Finot, 1927: 523). Finot, que aún era director de la EFEO, formaba parte de la junta de consejeros (Goloubew, 1935: 528).

En 1914 también tuvo lugar un cambio en el liderazgo de la Mahānikāy, cuando el rey Sisowath nombró, tras la muerte de Dien, a Kae Ouk como el nuevo *mahā saṅgharāja* de la Mahānikāy. El nombramiento de Ouk como *mahā saṅgharāja* lo convirtió en la autoridad suprema de Wat Unnalom. Los siguientes años fueron testigos de una lucha de palabras e ingenio entre Ouk —de quien sus detractores decían que era terco, tradicionalista y no precisamente erudito— y Nath, Tat y Sou. El motivo esencial de este conflicto fue la presión que Nath y Tat ejercieron para que se reemplazaran las antiguas tradiciones monásticas de Camboya por prácticas nuevas y poco conocidas de la *Vinaya* en pāli, las cuales se habían tomado de nuevas traducciones procedentes de Siam, que se consideraban textualmente más auténticas.

Nath y Tat gozaron del apoyo de algunos miembros de la familia real, y uno de ellos ofreció patrocinar un sermón diario sobre la *Vinaya* durante todo el periodo de *vassà*. Como una muestra inicial de apoyo para los jóvenes monjes, Ouk eligió a Nath, Tat y Sou para que pronunciaran los sermones. Separándose radicalmente de la forma tradicional de recitar maquinalmente las escrituras, Nath, Tat y Sou compusieron sermones que explicaban la *Vinaya* con el propósito de "iluminar" a sus compañeros monjes. La copiosa asistencia a los sermones y

[16] AOM FM INDO NF 570 RSC Baudoin a GGI au sujet de la surveillance des bonzes au Cambodge Phnom Penh, 2 de abril, 1916, pp. 1-9.

[17] *BEFEO* 14, 1914, p. 95.

los vívidos debates que provocaban molestaron tanto a algunos monjes mayores que se quejaron con Ouk, quien, a partir de entonces, se opuso a los reformistas y canceló los sermones. Pero las semillas de la reforma ya habían sido esparcidas.

Inicialmente este movimiento fue clandestino. Con excepción de Nath, Tat y Sou, los monjes no se atrevían a dar a conocer su interés por los preceptos de la *Vinaya* por temor a disgustar a sus superiores. De noche, Nath, Tat y Sou estudiaban con atención los manuscritos y extraían lo que consideraban su verdadera esencia, elaborando resúmenes y haciendo anotaciones en sus propios libros. Durante el día continuaban debatiendo y predicando en sus discusiones diarias con otros monjes. Las críticas de Nath y Tat a los fundamentos principales de la práctica mahānikāy, como la recitación de los *Jātaka*, su defensa de la utilización del pāli y del khmer para predicar y su argumento de que los sermones deberían incitar a la reflexión y ampliar gradualmente la comprensión de la *Vinaya* se fueron introduciendo a través de los templos mahānikāy de la capital y de otros lugares. El disgusto por tales innovaciones traspasó los límites de Wat Unnalom, especialmente de las provincias centrales de Kompong Cham, Svay Rieng y la sudoriental de Prey Veng.

En 1911 el protectorado, mediante una ordenanza real, formalizó un programa de reforma de las escuelas de los wat, que establecía la obligatoriedad de las materias seculares y de las clases de lengua khmer en todas estas escuelas (Morizon, 1930: 180-181).[18] Dichas políticas se restablecieron a raíz de las amplias protestas campesinas de 1916 (Porée y Poreé-Maspéro, 1938: 183), y a fines de la década de 1910 inspectores seculares de las escuelas de los templos, que habían sido recientemente entrenados, empezaron a verificar el avance de las reformas en las provincias centrales y sudoriental.

[18] AOM INDO GGI 2702 a GGI, 24 marzo, 1916, p. 2.

Inquietos por tales acontecimientos y por el programa de Nath y Tat, un grupo de monjes mahānikāys presentó una petición al rey Sisowath, quien mandó llamar al palacio a Nath y a Tat. En el curso de la audiencia real, Nath hizo una elocuente defensa de las interpretaciones reformistas de la *Vinaya*, demostró su dominio de las escrituras, los tratados y de los comentarios, tanto en pāli como en khmer, y subrayó el valor del estudio (Tat, 1993: 17-18). Según se afirma, el rey quedó tan impresionado con la erudición de Nath, que desechó las peticiones. Pero la disputa estaba lejos de quedar resuelta en la mente de los detractores de Nath. En 1917 o 1918, tal vez en parte motivados por la intromisión secular cada vez más amplia en la educación de los wat, un grupo de monjes mahānikāys convenció al rey de que combatiera los elementos reformistas dentro de la Sangha. La ordenanza real 71, promulgada el 2 de octubre de 1918, reconocía a la Mahānikāy y la Dhammayut como las únicas dos sectas camboyanas legalmente aceptadas, prohibía a los monjes difundir teorías religiosas nuevas y no autorizadas y también prohibía a los monjes mahānikāys y dhammayuts contravenir las tradiciones establecidas en los tiempos de los supremos patriarcas Dien y Pann, ya fallecidos (Tat, 1993; Keyes, 1994: 47-48).[19] Poco después de que apareciera la ordenanza, Nath y Tat terminaron dos libros sobre la *Vinaya*, los que llevaron al Ministerio de Guerra y Educación a fin de pedir autorización para su publicación. En el lapso de una semana, el Ministerio había determinado que:

> El Consejo de Ministros no permitirá que los *bhikkhu* ni los *sāmaṇera* estudien la *vinay* […] ni libros de papel […] sólo permitirá el estudio de la *vinay* en manuscritos de hoja de palmera. Cualquier *vinay* contenido en un libro como éste se considera Vinaya Nueva (*vinay thmī*), que es diferente a la tradición del tiempo de Saṃtec Braḥ Mahā Saṅgrāj Dien (Tat, 1993: 22).

[19] AOM INDO GGI 65502 RSC a GGI, 3 de junio, 1927.

Esta percepción de la sacralidad intrínseca de los textos en hojas de palmera se oponía a los preceptos de Nath, Tat y sus seguidores, quienes creían que "las hojas de palmera o los libros de papel constituían sólo materiales […] No había diferencia entre ellos" (Tat, 1993: 22). La determinación del Ministerio dio como resultado que los monjes y novicios copiaran y distribuyeran frenéticamente el libro de Nath en forma clandestina (Tat, 1993: 24-25). A fines de 1918 el *résident supérieur du Cambodge*, Baudoin, intervino a fin de que se permitiera la publicación de *Sāmaṇera Vinaya* (*Vinaya* para novicios) contra los deseos de Ouk y de otras autoridades religiosas superiores. Se imprimieron 5 000 ejemplares, que financió Ukñā Keth. Intentos posteriores de algunos monjes para que se prohibiera el libro y para que se expulsaran a Nath, Tat y Sou de Wat Unnalom por haber violado la ordenanza real 71 fueron infructuosos, en parte porque Sisowath y su hijo, el príncipe Monivong, apoyaron el libro. A pesar de que los "tradicionalistas" o los "viejos mahānikāys", como los denominaba Tat, hicieron todo lo posible para impedir el vigoroso ímpetu de conocimiento, éste afirmó que "no pudieron detener el progreso. Se estaban editando profusamente libros de estudio" (Tat, 1993: 17, 30-32).

A pesar de los altibajos iniciales, la Escuela de Pāli fundada por el protectorado se convirtió en un lugar clave en el que los monjes, tanto de la generación de Tat y Nath como de la siguiente, podían tomar materias europeas y racionalistas, como ciencias y geografía, avanzar en sus intentos de discenir la esencia de las enseñanzas budistas y enunciar claramente la *Vinaya* correcta y consolidar el conocimiento de los textos y las habilidades lingüísticas para poder rivalizar con sus mayores, y en algunos casos hasta superarlos. En 1922, en una medida aprobada por el protectorado y la EFEO, y que probablemente fue la iniciativa de su director Thong, se reestructuró la École de Pāli como la École Supérieure de Pāli (ESP), y se trasladó a nuevas instalaciones con un programa de estudios

que ofrecía materias de budismo, sánscrito, pāli, francés, historia de Camboya, khmer, literatura khmer, geografía y un curso opcional de ciencia moderna (Finot, 1927: 523).[20] La nueva escuela incluía una edificación hecha ex profeso para la biblioteca, diseñada para albergar y conservar obras impresas sobre budismo y manuscritos budistas en pāli, sánscrito, khmer y, de este modo, cumplir la nueva función de la escuela de preservar "todas las obras, documentos y textos relativos a la historia, la literatura y la teología budistas".[21] En 1922 también se construyó en Phnom Penh la primera biblioteca pública de Camboya, la Biblioteca Central, que contenía alrededor de 5 000 volúmenes, la mayoría en francés (Lévi, 1931: 197-198). Tales bibliotecas consolidaron el papel de los medios de impresión modernos como instrumentos de práctica y aprendizaje, y destinaron los textos de hojas de palmera y otras formas tradicionales de manuscritos a los archivos. La clasificación del texto de palmera como frágil y obsoleto simbolizó el debilitamiento y la fragmentación de la autoridad de la Sangha khmer sobre la interpretación, conservación y divulgación de las escrituras.

En 1922 Finot se encontró con Baudoin y le hizo ver la importancia de incluir el pāli y el sánscrito en los programas de educación elemental y secundaria de Camboya. Ese mismo año, Nath y Tat zarparon con rumbo a Hanoi para estudiar sánscrito con Finot en la EFEO. El relato posterior de Tat sobre este viaje y su estancia en Hanoi muestra claramente que a los dos jóvenes no sólo los guiaba la convicción religiosa y el interés erudito, sino también el firme propósito de ser los guardianes potenciales de la cultura khmer. También es evidente un sentido de soledad y de alejamiento de la mayoría de los miembros de la Mahānikāy. Pocos de ellos fueron a verlos partir, y después de su marcha de Phnom Penh, "Algu-

[20] "Cambodge", *BEFEO* 22, 1922, p. 428. "École Supérieure de Pāli", *BEFEO* 35, 1935, p. 463.
[21] *BEFEO* 22, 1922, p. 428.

nos monjes y personas legas […] hablaron contra nosotros y dijeron: 'Esos dos monjes han desaparecido marchándose a Hanoi, tal vez nunca regresen, la administración se ha desecho de ellos'" (Tat, 1993: 42-43).

Poco después de su llegada a Hanoi, Nath y Tat se quejaron con Finot de las restricciones para publicar textos budistas en Camboya. Finot hizo presión en su nombre y logró persuadir a Baudoin para que autorizara a la École Supérieure de Pāli la impresión y distribución de libros (Tat, 1993: 51-53). A fines de 1923, los protegidos de Finot regresaron a Phnom Penh con un buen conocimiento de sánscrito, siendo capaces de descifrar las inscripciones khmeres antiguas, y estando muy versados en geografía e historia del budismo en India y China. Durante su estancia en Hanoi, Nath y Tat también experimentaron el nacimiento de una conciencia nacional y política, lo que posteriormente describiría Tat como un "despertar" (Tat, 1993: 43-48).

Durante las dos décadas siguientes, Nath y Tat encauzaron sus nuevos conocimientos y su conciencia política hacia la expansión del concepto del budismo como religión nacional khmer (*sāsana jāti*) y al fomento del khmer vernáculo como lengua nacional (*bhāsā jāti*). La popularización que Tat y Nath llevaron a cabo de estas nociones fue similar al influjo creciente de su movimiento reformista dentro de la Mahānikāy y a su propia trayectoria desde las márgenes del orden tradicional budista hasta el centro del movimiento nacionalista camboyano. El clima institucional en el que ellos ubicaron las fronteras eruditas y culturales de una *sāsana jāti* se vio fortalecido y difundido en forma sólida por Suzanne Karpelès.

Reforma budista de fuera hacia adentro, 1922-1930

Hija de padres adinerados que poseían establecimientos comerciales en Pondichery, Suzanne Karpelès mostró interés por las

civilizaciones orientales desde su infancia (Ha, 1999: 110). Después de graduarse en la École Practique des Hautes Études de París, en enero de 1923 fue asignada a la EFEO en Hanoi.[22] En esta ciudad, Karpelès cotejó un texto en pāli de Ceilán con un manuscrito en khmer. Posteriormente, en 1925, se trasladó a Phnom Penh y vivió en Camboya hasta 1941 (Filliozat, 1969: 1-3).

Karpelès se diferenciaba de los orientalistas de su tiempo en que no veía a los camboyanos simplemente como el "objeto" de su investigación, sino como su público principal. No se conoce con certeza la orientación religiosa de Karpelès, aunque sí sabemos que, al igual que su mentor Cœdès, era de origen judío.[23] En 1923 Karpelès asistió a la Biblioteca Nacional de Bangkok para finalizar su instrucción en biblioteconomía y para llevar a cabo investigaciones en la comparación de manuscritos en pāli y en khmer. Después de reunirse con los encargados principales de la Biblioteca, George Cœdès y el príncipe Damrong, Karpelès comenzó a abogar por la creación de una biblioteca nacional en Camboya (Filloziat, 1969: 1). Contando con el apoyo de Baudoin y del rey Sisowath, en 1925 se fundó la Biblioteca Real de Camboya con los objetivos de investigar, recopilar, conservar y reproducir los "manuscritos antiguos que se encontraban diseminados en templos y en casas [y] a menudo mantenidos en condiciones perjudiciales para su conservación".[24] Impresionado por el "celo erudito y energía" de Karpelès, Finot la nombró directora (Goloubew, 1935: 528). Auspiciada por el gobierno camboyano, la Biblioteca Real albergó obras impresas y hojas de palmera khmeres, siamesas y birmanas, junto con obras asiáticas y francesas contemporáneas (Lévi, 1931: 197-198). Como un infor-

[22] *BEFEO* 22, 1922, p. 444. Es probable que Karpelès haya conocido a Tat y Nath durante este tiempo.

[23] Ha, 1999, p. 110.

[24] AOM INDO GGI 65502 RSC, Informe del primer trimestre de 1925, 17 de abril, 1925, p. 5.

me posterior de la *sûreté* declaró, el protectorado tenía la esperanza de que la Biblioteca Real "eliminara la necesidad de los monjes de visitar Bangkok" y que, junto con la École Supérieure de Pāli, "limitara la emigración y restringiera la influencia siamesa".[25]

Esta nueva inversión en la educación de las élites reanimó el interés en la reforma colonial de las escuelas de los templos de nivel de primaria. A principios de la década de los veinte, se le dio un nuevo brillo a la "reforma educativa" con un programa nacional para las "escuelas renovadas de los wat" (Porée y Porée-Maspéro, 1938: 183). Dicha renovación implicaba una separación de los campos religioso y secular *dentro* de los terrenos del templo, mediante la insistencia en que las escuelas mantuvieran la religión fuera de los salones de clase y se adhirieran a los programas oficiales.

Los programas de Karpelès como directora de la Biblioteca Real incluían la publicación de una serie de relatos y de textos históricos khmeres,[26] así como las publicaciones de la École Supérieure de Pāli.[27] En 1926 la biblioteca vendió más de 9 000 volúmenes "adecuados para los gustos nacionales a precios módicos" (Teston y Percheron, 1931: 338, 526). En 1927 Karpelès inició la primera publicación de una revista en lengua khmer de Camboya, *Kampujā Suriyā* (*El Sol de Camboya*), revista mensual de budismo, cultura e historia khmeres (Jacobs, 1996: 214-217). También en 1927 la Societé Anonyme d'Édition et de Publicité Indochinoise comenzó a publicar *Sruk Khmaer*, la edición en khmer de la revista mensual indochina *Extrême-Asie*, que contenía artículos sobre literatura y poesía budistas, así como consejos de agricultura y noticias locales.[28] Compilada por franceses y khmeres, la revista

[25] AOM INDO GGI 65539 Sûreté, Phnom Penh, "Sectes Réligieuses au Cambodge", 20 de julio, 1933, p. 2.

[26] "Bibliothèque Royale du Cambodge", *BEFEO* 30, 1930, p. 212.

[27] "École Supérieur de Pāli", *BEFEO* 35, p. 464.

[28] *Societé Anonyme d'Édition et de Publicité Indochinoise: Les Éditions d'Extrême-Asie: Extrait des Status 1928,* Phnom Penh, Imprimerie S.E.K., 1928, p. 1.

Sruk Khmaer llegó a tener una circulación de 2 000 ejemplares en su primer año.[29] Entre 1927 y 1930, cerca de 60 000 de los textos en khmer que publicaba la Biblioteca Real se vendían a través de las librerías del Instituto, las cuales sumaban cincuenta y siete para 1930, y a través de los "autobuses de libros", adquiridos en 1930 (Teston y Percheron, 1931: 338, 526).

Estas revistas y obras de historia, cultura y religión camboyanas consolidaron la transición de una cultura de escribas a una impresa en Camboya. Asimismo, proporcionaron los ámbitos esenciales para la formulación de nuevas ideas relativas al budismo y a la nación, permitiento a Tat, a Nath y a otros reformistas trasladar sus preceptos sobre el budismo khmer a un *corpus* de pensamiento y literatura que, popularizado a través de las bibliotecas, sermones y activades de gran alcance, permitía a la Dhammakāy proyectar su punto de vista sobre el budismo como el modelo auténtico. Estas pretensiones de autenticidad y pureza resonaron al unísono con las recientes preocupaciones protonacionalistas que, para fines de la década de los treinta, habían cristalizado en un discurso nacionalista que celebraba lo khmer puro (*suddh*), auténtico (*bit*) y original (*ṭoem*).

Es importante que, excepto en el caso de reproducciones de textos históricos o de versos budistas, estas publicaciones en khmer adoptaron el estilo prosáico del periodismo y de los reportajes. De este modo, tales publicaciones representaban un paso significativo hacia la creación de un público lector entre los khmeres de Camboya, y fueron igualmente decisivas en la consolidación del khmer vernáculo como un ámbito de significado nacional.

A medida que la literatura vernácula khmer sobre el budismo khmer se expandía, también lo hacía el público al que ésta iba dirigida. Fuera de las fronteras geográficas de Camboya, pero conocedores de muchas facetas de la cultura khmer,

[29] "Por qué debe leer *Sruk Khmaer*", *Sruk Khmaer* 1, 1927, p. 1.

los khmeres kromes —khmeres étnicos que habitaban en Cochinchina— se convirtieron en un objetivo de las actividades de la Biblioteca Real y de la reforma educativa a partir de la década de los veinte. En ese tiempo Tat realizó una serie de viajes a wat en las comunidades de los khmeres kromes,[30] y Pasquier, gobernador general de Indochina, llevó a cabo una visita, a la que se le hizo mucha publicidad, a los wat khmeres de Cochinchina.[31] En 1927 Henri Gourdon, inspector honorario de educación pública en Indochina, recomendó la expansión del programa de Educación renovada de Camboya a la población khmer que habitaba en Cochinchina, compuesta por 300 000 personas.[32] A su debido tiempo el protectorado de Cochinchina emprendió una campaña de reforma de las escuelas de los wat, en la que se fomentó la instrucción profesional para los maestros y el uso de "medios racionales de enseñanza" en las áreas de habla khmer (Gastaldy, 1931: 99). En mayo de 1928 el Ministerio de Guerra y Educación inició una nueva serie de libros de texto en lengua khmer.[33] Y en 1929, después de realizar su propio trabajo de campo entre las comunidades budistas de Cochinchina sudoccidental y de Laos, Karpelès propuso la creación de un instituto budista (Filloziat, 1969: 2).

El Instituto Budista y la Dhammakāy, 1930-1942

El 12 de mayo de 1930, en una ceremonia celebrada en la Biblioteca Real, fue inaugurado el Institut Indigène d'Études Bouddhiques de Petit Véhicule por el rey Monivong de Cam-

[30] Tat, "Tournée d'inspection dans les pagodes cambodgiennes du Sud-ouest de la Cochinchine", *Kaṃpujā Suriyā* 3, 1929, pp. 39-62; Tat, *"Suite et fin", Kaṃpujā Suriyā* 3, 1929.

[31] *Sruk Khmaer*, 3 (27), p. 2, 1929.

[32] AOM INDO NF 259, legajo 2226, pp. 39-40.

[33] *"Sictīy jūn ṭaṃṇiṅ aṃbb sīevbhau vijj ākhemarābhās"* (Información sobre los libros de texto en lengua khmer), *Sruk Khmaer* 11, 1928, p. 3.

boya, el rey Sisavong Vong de Laos, el gobernador general de Indochina y Cœdès, quien había sucedido a Finot como director de la EFEO (Teston y Percheron, 1931: 338). Dirigiéndose a un público compuesto por cerca de 2 000 monjes de Camboya, Cochinchina y Laos, Monivong describió el instituto como "una casa de la amistad franco-budista" para intelectuales franceses, laosianos y camboyanos.[34] El mandato de la fundación del instituto fue el de rescatar el budismo camboyano de la "degeneración". Un propósito que se desprendía de tal mandato era el de fomentar la cooperación entre los monjes camboyanos y laosianos, por un lado, y la administración francesa, por el otro, al parecer con el fin de sustituir la orientación que tradicionalmente había tenido la Sangha khmer y laosiana hacia Siam con una lealtad hacia Indochina (Teston y Percheron, 1931: 338; Chandler, 1992: 18). Uno de los medios de romper los lazos de la Sangha con Siam era el estudio de las "diferencias secundarias" entre las prácticas camboyanas y las de Siam (Ghosh, 1968: 198-199). Una forma más inmediata consistía en dirigir la atención de la Sangha khmer nuevamente hacia las comunidades de Cochinchina. Hablando como secretaria del Instituto, Karpelès definió que su zona de acción estaba integrada por Camboya, Laos y "una gran parte de las provincias de la Cochinchina sudoccidental, en donde más de 200 000 almas, que han seguido siendo profundamente camboyanas y han estado fuertemente ligadas a su tierra de origen, continúan practicando devotamente los preceptos budistas, a pesar de algunos obstáculos".[35]

En 1931 se calculaba que la población de Cochinchina era de 320 000 personas. Entre ellas había 3 900 estudiantes khmeres matriculados en cerca de 229 escuelas de wat (Gastaldy, 1931: 98, 101). Debido a estas características, los miembros de la Biblioteca Real y del Instituto Budista gozaban de

[34] "Bibliothèque Royale du Cambodge", *BEFEO* 30, 1930, p. 212; *BEFEO* 30, 1930, p. 185.

[35] "Rapport du Secrétaire de l'Institut", *BEFEO* 31, 1931, pp. 337-338.

movilidad, autonomía y libertad de asociación, que no existían en otras organizaciones oficiales del protectorado. Aquel año treinta monjes que habían recibido su instrucción en la École Supérieure de Pāli fueron enviados a las escuelas de los wat de Cochinchina (Marquet, 1931: 157). El autobús de libros de la Biblioteca Real también garantizaba la distribución de las publicaciones del Instituto Budista en Cochinchina.[36] En 1931 el Instituto Budista inició viajes de predicación dirigidos a las tropas camboyanas acantonadas en Saigón y Camboya, y fundó varias bibliotecas especiales en las bases militares de estos lugares. Nath elogió el éxito de tales medidas destinadas a hacer de las tropas y de la milicia "adeptos devotos del budismo" y a mejorar la moral de los militares camboyanos.[37] Esta actividad proselitista y el gran respaldo institucional y logístico les ofreció a Nath, Tat y a sus colegas, la posibilidad de intensificar el predominio de la Dhammakāy.

En 1930 el Instituto Budista creó un Comité para la Traducción del *Tipiṭaka* y comenzó a preparar una edición completa en khmer y en pāli (Khing, 1993; Jacobs, 1996: 76-77). En agosto de 1931 la revista *Sruk Khmaer* anunció la edición del *Tipiṭaka* en khmer y en pāli como "un asunto de interés para todos los khmeres "auténticos" (*bit*), es decir, todos aquellos que aman a su país (*sruk*) y a su raza (*jāti*) y que creen sinceramente en Buda", y se argumentó que la edición del *Tipiṭaka* le confería a Camboya la categoría en la región de un centro de budismo reconocido mundialmente, a la altura de Birmania, Siam y Sri Lanka.[38] En noviembre de 1931 se reunieron 2 000 monjes en el palacio real para presenciar la presentación del manuscrito del primer volumen al ministro francés de la colonias que estaba de visita en el país.[39]

[36] *Ibid*.

[37] "Discours du vénérable Nath, représentant du clergé cambodgien", *BEFEO* 31, 1931, p. 339.

[38] "Ambi poh bumb *Tipiṭaka*" (Sobre la impresión del *Tipiṭaka*), *Sruk Khmaer* 21, 1931, p. 1.

[39] "Le voyage ministeriel en Extrême-Orient", *L'Illustration* 21, 1931, p. 364.

En un discurso referente a este logro, Nath alabó la École Supérieure de Pāli y la Biblioteca Real y encomió la dedicación de Karpelès.[40] Varios años después, la poeta franco-khmer Makhali Phal (también conocida como Pierrette Guesde) dedicó su poema que celebraba el primer volumen en khmer del *Tipiṭaka* a "S.K. [Suzanne Karpelès] que ama a mi país" (Phal, 1932: portada). Sin embargo, no todos los camboyanos compartían estos sentimientos. Los proyectos de Karpelès fueron desdeñados por algunos miembros de la élite camboyana que habían recibido educación francesa y por la Dhammayut. Mientras la élite francófona no estaba conforme con la cruzada de Karpelès por considerarla un obstáculo para la modernización de Camboya, la Dhammayut al parecer se oponía a que la Mahānikāy tuviera acceso al conocimiento religioso más elevado que ofrecían sus institutos. A los dos grupos los unía un prejuicio contra la lengua khmer, que respectivamente consideraban anticuada frente al francés y al siamés.

En 1931 el príncipe Areno Iukanthor, de educación francesa, satirizó a Karpelès calificándola de "marisabidilla" (*bas bleu*, término peyorativo que hacía referencia a una mujer erudita y en cierta forma, feminista), de origen plebeyo y aspiraciones aristocráticas, cuyos afanes exotistas por estructurar una cultura tradicional representaban un "peligro público". En una tortuosa comparación entre la Doncella de Sión y la Doncella de Orléans (Juana de Arco), Iukanthor al parecer pretendía relacionar el origen judío de Karpelès con la falta de patriotismo. Se afirma que la madre de Iukanthor, la princesa Malika, y Guillaume H. Monod, estudioso-administrador, compartían los puntos de vista de Iukanthor sobre el Instituto Budista (Iunkanthor, 1931: 278, 419, 428).

A partir de 1932 los informes internos de la colonia comenzaron a asentar la existencia de una fuerte aversión hacia

[40] "Discours du vénérable Nath, représentant du clergé cambodgien", *BEFEO* 31, 1931, pp. 339-340.

el Instituto Budista por parte de la secta Dhammayut, especialmente en las provincias occidentales.[41] Un informe de 1933 de la *sûreté*, señaló que la Dhammayut estaba imponiendo un bloqueo virtual a las publicaciones de la Biblioteca Real, especialmente en Battambang, Siem Reap y Sisophon, y lo atribuía al temor de la Dhammayut de que dicha biblioteca y la École Superieure de Pāli permitieran a la "primitiva" Mahānikāy el acceso a un conocimiento considerado terreno exclusivo de la Dhammayut y al desprecio de esta secta por la versión en khmer y en pāli del *Tìpiṭaka*, a la cual tildaban de inferior a la edición siamesa.[42]

La difusión de las obras impresas en khmer corría pareja con algunas campañas destinadas a crear un universo de hablantes del khmer vernáculo. En 1931 Louis Manipaud fue destinado al departamento de educación a fin de "formar un cuerpo docente monástico" —tarea que realizó con energía—, otorgando gran importancia al uso del khmer como medio de instrucción.[43] Manipaud creó un equipo de inspectores franceses que hablaban khmer para supervisar la observancia del programa de estudios oficial. En 1934 abogó por la "difusión sistemática del khmer" a través de las escuelas renovadas de los wat en áreas donde los khmeres étnicos constituían una minoría, entre éstas la zona del golfo de Siam, Battambang y Pursat, y al año siguiente envió a dos monjes a fundar una escuela khmer para la población camboyana de Koh Kong que hablaba tailandés (Le Granclaude, 1931: 19).[44]

En la década de 1930 Karpelès incorporó a su proyecto a algunos khmeres de Cochinchina con el objeto de dar nue-

[41] AOM INDO RSC 321 "Infome anual del résident de Siem Reap", 1 de junio, 1931-31 de mayo, 1932, pp. 3, 13.

[42] AOM INDO GGI 65539 Sûreté, Phnom Penh, "Sectes Religieuses du Cambodge", 20 de julio, 1932, p. 2.

[43] AOM INDO RSC 269 "RSC Lavit à Chef Local du Service de l'Enseignement Traditionnel, Rapport annuel", 1933-1934, p. 20.

[44] AOM INDO RSC 269 "Louis Manipaud, le Délégué de SM a l'Enseignement Traditionnel, Rapport annuel", 1933-1934, pp. 9, 20.

vos bríos al budismo y a la cultura camboyanos (Becker, 1985: 50-51). El personaje más prominente de los que se incorporaron al proyecto fue Son Ngoc Thanh (1908-c.1975). Originario de Cochinchina y educado en la escuela de un wat, en una escuela secundaria colonial y en un bachillerato y una universidad franceses, Thanh se incorporó como empleado a la Biblioteca Real en 1933. En 1935 se fue a trabajar al Instituto Budista, donde probó ser, mediante su trabajo en el Comité de los Hábitos y Costumbres Camboyanos, lo que el *Nagaravatta* designaba como un "khmer auténtico" (Chandler, 1992: 18).[45] También utilizó su posición para asegurar que los monjes que el instituto enviaba a predicar fueran "muy nacionalistas, hablaran bien y tuvieran la suficiente habilidad, valiéndose del estilo budista de iluminación, para lograr persuadir a los soldados de amar a su país" (Mul, 1982: 117-119). El khmer vernáculo era la lengua que se usaba en estos sermones.

Un artículo del *Nagaravatta* de junio de 1937 describía la Biblioteca Real como "el corazón del país khmer", como un sitio fecundo de los hábitos y las costumbres sociales khmeres, y como un "lugar de reunión para los eruditos khmeres que difundían estos preceptos a la nación khmer".[46] En 1927 se iniciaron ciclos de seminarios que continuaron hasta fines de la década de los treinta, en los que se reunían el personal del instituto y la biblioteca, miembros de la Sangha e intelectuales seculares, como el director del *Nagaravatta*, Pach Choeun (también un khmer krom) y gente de Phnom Penh y de las provincias, así como orientalistas franceses. Entre el público se distribuían las publicaciones del Instituto Budista.[47] En 1937

[45] *"Pravattikār nae rājkār khmaer"* (Historia de la Administración Khmer), *Nagaravatta*, 26 de junio, 1937, pp. 1-3.

[46] "Sobre la Radio de la Biblioteca Real de Phnom Penh", *Nagaravatta,* 2 de junio, 1937, p. 1.

[47] *"Sictīy gāpp prasoer rapas' anak srūkramuü karpūlaes ja sakaniyuk nīy braḥ rāj bannalāy"* (La bondad de la señorita Karpelès, directora de la Biblioteca Real), *Nagaravatta*, 9 de abril, 1938, pp. 1-2.

Karpelès inició un programa de radio del Instituto Budista, que el autobús de libros transmitía en las provincias.[48]

La expansión de las actividades religiosas del instituto contribuyó a aumentar la influencia de los monjes reformistas, lo que intensificó las discordias regionales entre la Dhammayut y la Dhammakāy. En un viaje por las provincias occidentales que realizó el rey Monivong en julio de 1933, trató de convencer a la Sangha de los "sacrificios" hechos por la administración francesa para "renovar el budismo" y le pidió que abandonara sus diferencias, las cuales contribuían a la división.[49] En julio de 1937 una columna de primera plana del *Nagaravatta* achacaba en forma implícita a las desavenecias entre la Dhammayut y la Dhammakāy el quebrantamiento de la unidad budista de Camboya. El periódico alertaba a los lectores acerca de que un faccionalismo como ese podría desembocar en la decadencia del budismo y les pedía que no tuvieran en cuenta quién era de la Dhammayut, de la Dhammakāy o de la "vieja escuela Mahānikāy", sino que todos se consideraran a sí mismos solamente como parte de la raza khmer (*jāti khmaer*), unida por un solo budismo y que adquirían méritos con los monjes budistas en [en nombre de] el budismo.[50] A principios de 1938 un artículo de fondo del *Nagaravatta* apoyaba implícitamente el movimiento reformista en la Sangha y pedía a los lectores que abandoran la ignorancia y los prejuicios de los viejos tiempos.[51] En 1938 el influjo creciente de los reformistas dentro de la Mahānikāy se hizo patente en la elección de un dignatario de la Dhammakāy como supremo patriarca y jefe de aquella orden (Cœdès, 1938; Kiernan, 1985: 4). El año siguien-

[48] "Sobre la Radio de la Biblioteca Real de Phnom Penh", *Nagaravatta*, 9 de abril, 1938, pp. 1-2.

[49] AOM FM INDO NF 577 RSC Sylvestre Informe Confidencial a GGI núm. 499-SPK, titulado *Voyage de SM Monivong dans les Provinces de son Royaume,* 18 de julio, 1933, p. 2.

[50] *Nagaravatta,* 10 de julio, 1937, p. 1.

[51] *"Pariya thṅai sauṛ Dhammayut niṅ Mahānikāy"* (Infome Sabatino: la Dhammayut y la Mahānikāy), *Nagaravatta,* 29 de enero, 1938, p. 1.

te fue testigo de la formación de la Asociación Budista, que seguía el modelo de las nuevas asociaciones seculares y que estaba dedicada a trascender los faccionalismos dentro de la Sangha mediante la difusión del conocimiento del budismo entre los "discípulos de Buda" en Camboya.[52]

El 3 de julio de 1940 el gobernador de Indochina, Charles Decoux, promulgó un decreto que ratificaba la responsabilidad del Instituto Budista de Camboya para dirigir y coordinar los estudios del budismo theravāda en Indochina, y especialmente en Camboya y Laos.[53] Promulgado unas semanas después de que Francia cayera bajo el dominio alemán y de la declaración de Decoux en apoyo al régimen de Vichy, el decreto puede haber sido un intento anticipado de reforzar las fronteras geoculturales de Indochina y, así, de consolidar la inmunidad de la Sangha frente a las tentativas políticas procedentes de Siam. En septiembre el gobierno de Decoux, incapaz de fortalecer su posición militar, permitió que Japón estacionara sus tropas en la península (Brötel, 1986: 176), pero ideológicamente, la administración colonial de Indochina seguía siendo territorio de Vichy, lo cual se ve reflejado en la aplicación del *Estatuto de Vichy sobre los Judíos* del 3 de octubre de 1940. Dicho estatuto prohibía que los judíos —a los que se definía como aquellos que poseían dos o más abuelos de "raza" judía— ocuparan puestos públicos (Neher-Berhnheim, 2001: 1097-1100). La aplicación de tal estatuto fue selectiva.

Minada militarmente por la presencia de las tropas japonesas, la Indochina de Vichy se concentró en una lucha cultural destinada a ganarse y conservar la lealtad nativa. Específicamente la administración de Decoux trató de evitar que Japón alentara el nacionalismo anticolonialista, cooptan-

[52] *"Sictīy jūn ṭaṃṇ ṅ aṃb buddhikasam gam"* (Noticias sobre la Asociación Budista), *Nagaravatta*, 21 de enero, 1939, p. 1; *"Sictīy camroen nae buddhikasamagum"* (El progreso de la Asociación Budista), *Nagaravatta,* 29 de julio, 1939, p. 1.

[53] AOM INDO RSC 464 GGI Arrêt, 3 de julio, 1940, artículo (1).

do a la Sangha a través de organizaciones como las asociaciones budistas. El *résident supérieur* de Tonkin, haciendo mención de la pericia y la capacidad de Cœdès para combatir la influencia japonesa en esta esfera, le concedió una exención del estatuto (Raffin, 2000: 369). Cœdès, quien permaneció en su puesto, encabezó un "equipo cultural compuesto por notables eruditos" que se encargó de avivar los nacionalismos culturales locales —al estilo de Vichy— al servicio de la Gran Francia (Goscha, 1995: 80).

El trato especial que se le otorgó a Cœdès convirtió la destitución de Karpelès en una necesidad ideológica para el gobierno de Decoux, que necesitaba probar su lealtad al régimen de Vichy. Ella fue un blanco muy sencillo. Siendo educadora dedicada a la publicación de libros y con el puesto más alto ocupado por mujer en el protectorado francés, Karpelès no sólo violaba el Estatuto de Vichy, sino que también trastocaba las ideologías de género del territorio, que sostenían que a las mujeres les correspondía el papel de reproductoras de la raza pura francesa y confinaba a las educadoras a la enseñanza de la economía doméstica (Edwards, 2001).[54] Karpelès estuvo entre los quince europeos destituidos de sus puestos en Indochina por ser judíos (Raffin, 2002: 369). Despojada de su cargo y temerosa por su seguridad, se marchó de Camboya en 1941 y se retiró a la ciudad de su infancia, Pondichery, en la India.[55]

Al año siguiente el gobierno de Decoux dio a conocer sus planes para latinizar la lengua khmer mediante la adopción obligatoria de un sistema ideado por Cœdès. Tanto los intelectuales seculares como los miembros de la Sangha consideraron la latinización como un ataque a su condición de élite (Keyes, 1994: 49; Chandler, 1991: 170). Sin

[54] La desaparición y muerte de numerosas personas, como Karpelès, se asientan en Yad Vashem, *The Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance Authority*, Yad Vashem, Israel.

[55] J. Filliozat, comunicación personal, 10 de junio, 2002.

embargo, la fuerza de la oposición y la intensidad del sentimiento sobre este aspecto muestran que estaba en juego algo más que el privilegio social. Para muchos, la latinización amenazaba con suprimir la esencia misma de la cultura khmer, al profanar un dominio —la lengua khmer— que, en gran parte debido a las actividades de Nath, Tat, Karpelès y otros, se consideraba integrada a la idea de la nación khmer. Mientras los llamados "tradicionalistas" se habían opuesto a los medios impresos modernos, en este caso todas las facciones se unieron contra esta campaña, que amenazaba con despojar a la lengua khmer de todos sus vestigios indígenas y religiosos.

Los opositores a esta campaña que hablaron más abiertamente fueron Achar Hem Chieu, profesor de la École Supérieure de Pāli, y Achar Nuon Dong, graduado de esta misma escuela. El 18 de julio de 1942 la *sûreté* arrestó a estas dos personas por predicar sermones antifranceses a las tropas khmeres, lo cual dio lugar a la Guerra de las Sombrillas. El subsecuente encarcelamiento y exilio de los agitadores clave truncó la médula del movimiento nacionalista. El *Nagaravatta* fue clausurado.

Tanto la degradación de Achar Hem Chieu como la destitución de Karpelès de su puesto gubernamental tenían el sello de un nuevo absolutismo que usaba las categorías de la modernidad relativas a la religión, al género y a la nación, para fines sumamente destructivos. La Guerra de las Sombrillas y la ideología de Vichy hicieron que las políticas del protectorado frente al Instituto Budista y a la École Supérieure de Pāli fueran valoradas nuevamente. A los ojos de Gaultier y de Desjardins, jefe del departamento de información, el mayor crimen del instituto fue haber traspasado la frontera entre religión y política. En diciembre de 1942 Gaultier, *résident supérieur* de Camboya, acusó abiertamente al instituto de haber violado su mandato y de exponer, en sus textos, sus preferencias políticas, contribuyendo así a las demostracio-

nes de julio.[56] Al instituto no sólo se le ordenó no involucrarse en política, sino que también se le advirtió que no podía convertirse en una escuela de teología.[57] La que una vez fuera apoyada como un escudo contra la influencia siamesa, la Dhammakāy, ahora se le condenaba por ser una "minoría antifrancesa", y al Instituto Budista se le acusaba de propiciar la influencia de la Dhammakāy en Camboya a través de sus publicaciones.[58] A partir de entonces, a los monjes vinculados con el Instituto Budista o con la École Supérieure de Pāli se les prohibió predicar. Pero con el propósito de no enemistar completamente a la Sangha, y de acuerdo con la importancia que el régimen de Vichy concedía a los emblemas oficiales de la nación, como lo son las banderas y los himnos, en 1942 el protectorado encargó a Nath que escribiera el texto y la música del primer himno nacional de Camboya (Harris, 2000: 12, 16 y ss.)

Conclusiones

La senda que recorre Nath desde su ordenación en 1912 hasta su desempeño como artífice oficial de la nación en 1942, también fue un viaje desde las márgenes de la Mahānikāy hasta convertirse en custodio moral de una cultura nacional. Este nexo entre la autoridad moral y la identidad nacional constituyó una señal de la transición de la vida religiosa de Camboya, la cual había experimentado una integración gradual, bajo el régimen colonial, de un sistema de creencias —el budismo— y de la idea de un grupo racialmente

[56] AOM INDO RSC 464, Carta de RSC a secretario general del Instituto Budista, 18 de diciembre, 1942.

[57] AOM INDO RSC 464 al secretario general del Instituto Budista, 22 de junio, 1943, pp. 2, 5, 8.

[58] AOM INDO RSC 464 M. Desjardins Chef de la Service Local d'Information de la Propagande de la Press a RSC, 22 de abril, 1943.

puro —los khmeres— en una nueva categoría: "la religión nacional", o *sāsana jāti*. Como fundadora y directora de la Biblioteca Real (1925-1941) y del Instituto Budista (1930-1941) y como jefa de publicaciones de la École Supérieure de Pāli (1925-1941), Karpelès había diseñado un esquema institucional para la documentación y la codificación de esta categoría. La lengua en la que se formulaba y expresaba esta nueva categoría, el khmer vernáculo, actuaba como el hilo conductor que unía los nuevos discursos del budismo con los nuevos imaginarios sobre una nación khmer. Como hemos visto, la lengua —su forma de escribirse, su contenido y su difusión— constituía un dominio fundamental a través del cual la Dhammakāy instrumentalizaba la tensión entre la *atracción* por las explicaciones científicas y racionalistas del mundo y el *desafío* latente de la erosión de la soberanía cultural indígena. A partir de la década de los diez, los proyectos de la Dhammakāy promovieron y llevaron a cabo la transformación del lenguaje de la educación religiosa, al aumentar la reproducción de escrituras y la prédica de sermones budistas de origen pāli en khmer. Al insistir en que el significado, y no el estilo o el medio de reproducción, era lo único importante, Nath y Tat ostensiblemente despojaron a las escrituras de su aura mágicorreligiosa, al mismo tiempo que trataron de depurar los sermones y los textos de la Mahānikāy, como los cuentos de los *Jātaka*, de lo que consideraban un exceso de superstición e hipérbole. También favorecieron la sustitución del escriba por la claridad y confiabilidad de la imprenta. Este involucramiento en la tecnología y en el vocabulario de la modernidad fijó el tiempo "sin Dios, vacío" de la historia en el ámbito de las escrituras budistas. Tal transformación, al parecer, se completó debido a la insistencia de estos personajes en el uso de khmer, el cual aportó a su escuela "racional" de budismo un sabor nacional "khmer". Sin embargo, como hemos visto, este proceso no despojó de su significado a los textos escritos en khmer. Más bien, el khmer vernáculo que se plasmaba en

los medios impresos se fundía como una forma moderna en la que las palabras del Buda se fusionaban con el aura mágico-religiosa de una nueva divinidad: la nación.

La cristalización del concepto de nación como un dominio espiritual y un lugar etnocultural se dio a través de un proceso gradual que se extendió desde la primera década del siglo XX a la de los treinta. Mediante sus proyectos de publicaciones y sus temporadas de estudio y enseñanza en las escuelas e instituciones del protectorado, Nath y Tat ayudaron a forjar un vocabulario común para un diálogo que se centraba en las nociones de nación y de lo nacional, que predominaba en los intercambios entre franceses y khmeres, los cuales tenían lugar entre los eruditos europeos y los monjes reformistas a fines de la década de los veinte y en la de los treinta. Este vocabulario también constituyó la base de los intercambios entre los monjes de las dos facciones y los intelectuales khmeres.

El papel que desempeñaron los institutos de investigación, las escuelas, los libros de texto y los periódicos, en la difusión de este vocabulario sobre lo nacional ayudó a consolidar las nociones de una colectividad cultural y religiosa khmer nacionalmente estructurada.

El trayecto de la noción de *jāti* que tenía Ind, a la de *jāti* como se utilizaba en la década de los treinta, en palabras compuestas como *jātisāsana*, fue no sólo de lo local a lo nacional, sino de versiones más estilizadas del khmer a un khmer vernáculo. En este aspecto, Nath y Tat no fueron los pioneros sino más bien los herederos de la nueva formación del lenguaje del budismo. Mientras Ind había creado un discurso translocal y general de *jāti* con implicaciones locales (Hansen, *supra*), Nath y Tat elaboraron un lenguaje del budismo específicamente nacional con dimensiones geográficas e históricas particulares. Aunque estas tendencias fomentaron el acercamiento entre los reformistas y los estudiosos europeos, también provocaron un creciente antagonismo entre personajes como Nath y aquellos miembros de la Mahānikāy que intentaban

dar un sentido diferente a su mundo mediante la conservación de las prácticas de su tiempo; por su parte, algunos miembros de la Dhammayut consideraban la vernaculización del khmer, fomentada por Nath y Tat, como una degradación del budismo. En su continuo diálogo con los intelectuales khmeres seculares y con los estudiosos-funcionarios coloniales, Nath y Tat demostraron gran versatilidad en sus tratos con otras culturas, con lo cual lograron demarcar un espacio central para su interpretación del budismo dentro del discurso dominante del nacionalismo khmer, tal como surgió en la década de los treinta.

En forma superficial, el movimiento reformista del budismo y los intentos coloniales por sustituir las cosmologías budistas con un esquema cognitivo científico, coincidieron en su rechazo a los aspectos que estaban fuera del ámbito de la razón, especialmente la magia y la superstición. No obstante, como hemos visto, la aparente eliminación del "aura mágico-religiosa" (Népote y Khing, 1981) de la palabra escrita, fomentada por la modernidad mediante la producción impresa que defendieron los reformistas, fue una ilusión óptica, al igual que lo fue la aseveración de los reformistas de oponerse a la superstición. Para el tiempo en que tuvo lugar la Guerra de las Sombrillas, 1942, los reformistas ya le habían otorgado el carácter de sagrado a una nueva superstición que esta vez se refería a la nación khmer, cuya condición divina radicaba en la lengua khmer. El atractivo de esta superstición radicaba en su constante reiteración, no como un arrebato "irracional" de fe, sino como una ideología moderna, racional, que estaba sustentada en una base sólida constituida por una "tradición" documentada. Se consideró que la religión ofrecía una base respetable a esa tradición. Además, los administradores europeos también consideraron la religión como un ámbito en el cual, mediante el cultivo de buenas relaciones, se podría obtener apoyo general para los proyectos coloniales.

Pero donde este movimiento reformista rompió con el secularismo fue en su rechazo a prescindir de los elementos

mágicorreligiosos, no sólo de los conservados como reliquias en las escrituras khmeres, lo que llevó a prominentes reformistas a oponerse a la latinización, sino también en las mismas telas y ropas usadas por el monacato, como puede observarse en la reacción ante la degradación de Achar Hem Chieu. El alto colonialismo y la maquinaria de la modernidad —medios impresos, institutos de investigación seculares, bibliotecas, museos y las escuelas "renovadas" de los templos— nunca lograron despojar a la religión de sus hábitos.

II. EL ICONO DEL REY LEPROSO

INTRODUCCIÓN

Los dos capítulos que integran esta segunda parte abordan el significado, complejo y multifacético, de la imagen del Rey Leproso en su sentido histórico y contemporáneo. Thompson y Hang tenían la intención de escribir juntas un capítulo sobre este rey pero, finalmente, los dos proyectos tomaron rumbos diferentes, de modo que decidieron escribir artículos separados. Agrupamos los dos artículos en una sección a fin de subrayar el hecho de que los aspectos históricos y teóricos tratados por Thompson, y las descripciones etnográficas y de historia del arte analizadas por Hang, se refieren a un mismo asunto. Aunque esta parte II se centra, más que en un tema, en un solo y notable icono, tales artículos tocan temas que se encuentran a lo largo de este volumen, vinculando los de la primera sección con los de la siguiente. Los artículos de Thompson y de Hang muestran la relación existente entre el pasado religioso khmer y las prácticas religiosas contemporáneas. Como todos los artículos del libro, éstos que presentamos a continuación se refieren a la magnitud en que las prácticas religiosas khmeres reflejan y conforman las formas de concebir un cuerpo geográfico khmer. Asimismo, analizan la forma como la iconografía adquiere significado social en la práctica de la religión khmer. La importancia de los iconos que describe Hang se ve subrayada por el hecho de que se posesionan de uno de los *grū pāramī* que expone Bertrand en su artículo, el culto de Yāy Deb también aparece en el artículo de Hansen, en el cual se menciona la crítica que un reformador de la era colonial hace sobre este culto.

Para introducir estos dos capítulos me referiré a un artículo de revista de William Harben, diplomático de Estados Unidos que radicaba en Phnom Penh durante el periodo de Lon Nol, de 1970 a 1975, el cual se caracterizó por el caos político.[1] Harber escribió sobre la estatua situada enfrente de Wat Unnalom que describe Hang en su artículo:

> La gente dice que la decapitación de la estatua de concreto del Rey Kralang [*sic*] —el Rey Leproso— por un hombre mentalmente trastornado es un presagio de que el país pronto estará acéfalo, de que Lon Nol pronto será derrocado.

Harben y un colega fueron a comprobar el hecho y se encontraron con que la estatua había sido restaurada.

> Nos sorprendimos al ver que no sólo la cabeza había sido puesta de nuevo en su sitio, sino que habían pintado la estatua de un tono más chillante del que tenía antes con el propósito de esconder la marca alrededor del cuello de concreto. Sin embargo, una protuberancia alrededor del cuello mostraba que la cabeza había sido nuevamente unida.
>
> "Una cuadrilla de hombres contra los presagios debe de estar trabajando", advertí… Me preguntaba hasta qué punto esta fórmula mágica era autogenerativa. ¿Algunos de estos presagios son maleficios contra el régimen? Si alguien quisiera deshacerse de Lon Nol y consultara a un mago sobre la mejor manera de lograrlo, éste muy probablemente sugeriría la decapitación de una estatua real; el mismo principio que consiste en clavar alfileres a un muñeco de cera semejante a la víctima.

El incidente muestra la importancia contundente de la estatua como un lugar de culto en la década de los setenta; importancia que era aún mayor en tiempos caóticos como éstos. También ilustra la forma como la mentalidad popular —lo cual coincide con el argumento de Thompson— asociaba el cuerpo de la estatua con el cuerpo del "reino".

[1] Deseamos agradecer a David Chandler el habernos proporcionado el pasaje de este artículo de Harben aparecido en una revista.

El capítulo de Thompson aborda la religión en el sentido más amplio del término, esto es, como una visión del mundo que puede abarcar concepciones relativas a la dignidad real y a la curación, sentido que se aclara posteriormente a través de la práctica ritual concreta que describe Hang en su artículo. El tema del Rey Leproso sólo constituye una parte de un análisis más amplio sobre la curación y el perdón en relación con la dignidad real. La autora elabora la idea del rey como cuerpo que prevalece como figura metonímica del reino, cuyo bienestar corresponde al del reino, de la misma manera que el cuerpo del Buda se concibe como integrador y ordenador del mundo físico. Thompson estudia el concepto de la curación asociado a algunas inscripciones que describen la atención médica en el tiempo de Jayavarman VII y analiza las leyendas del Rey Leproso cuando éstas se intersectan con las relativas a Jayavarman VII. Asimismo, la autora muestra la relación entre el cuerpo del rey y el de los personajes estatales en la leyenda de la caída de la capital khmer del siglo XVI, así como en el papel desempeñado por el rey Norodom Sihanouk en los tiempos modernos (e incluso, como muestra el artículo de revista de Harben, en el papel de Lon Nol como presidente de la República Khmer conscientemente no monáquica).

Al igual que el capítulo anterior de Thompson, este artículo suyo sugiere formas alternativas aparentemente premodernas de definir a la nación camboyana; formas que tal como la autora señala, pueden ser contradictorias a los ideales democráticos de la nación-Estado y sin embargo figurar en la práctica de la modernidad camboyana.

El capítulo también ofrece una interpretación trascendental sobre las concepciones khmeres de la curación en la medida en que éstas se relacionan con la extensión metonímica del cuerpo. Sin lugar a dudas, el estudio de Thompson influirá en nuevas investigaciones sobre los curanderos tradicionales, *grū khmaer,* y suscitará nuevas formas de percibir a la clase

de practicantes religiosos descritos en los últimos capítulos de este libro; capítulos que hasta cierto grado están más involucrados en el tema de la curación: los *pāramī* descritos por Bertrand, la figura que inspira culto del monje eremita del artículo de Marston, el abad de Phnom Penh que trata a pacientes de sida referido por Guthrie.

El capítulo de Hang Chansophea atañe a la estatua del Rey Leproso que se encuentra en el Museo Nacional de Camboya y a cuatro estatuas casi idénticas a ésta de Phnom Penh y de Siem Reap. La autora describe los aspectos característicos de cada una de ellas, lo que se sabe sobre su historia y las diferentes formas en que estas estatuas funcionan como santuarios o lugares de culto. Entre las implicaciones cautivadoras de este artículo está el hecho de que resalta las dualidades creadas entre las diferentes estatuas, empezando por la estatua del Rey Leproso del Museo Nacional y su estatua contemporánea, la de Yāy Deb en Siem Reap, que aunque prácticamente es la misma estatua, el público le adscribe una identidad femenina. En forma similar, a la reproducción moderna del Rey Leproso de los terrenos del área del Museo Nacional se le llama Yāy Deb y se le atribuye una identidad femenina. El creador de esta reciente copia afirma que ésta sirve para proteger la original, que se encuentra dentro del museo, como una segunda imagen que desvía la atención, de manera bastante similar al papel de los segundos reyes descritos en el artículo de Thompson. Por último, tenemos una estatua del Rey Leproso frente a Wat Unnalom en Phnom Penh (a la que se refiere Harben en su artículo), que actualmente se asocia con el partido político FUNCINPEC, y otra similar asociada con el Partido Camboyano del Pueblo.

Desde una perspectiva general sobre la práctica religiosa camboyana, el artículo de Hang constituye un ejemplo especialmente notable de la veneración de los santuarios de Camboya, tanto en los hogares como en los lugares públicos. Aunque muchos santuarios están dedicados al Buda y a la ico-

nografía relacionada con el budismo, muchos otros no lo están. Ejemplos claros de esto lo constituyen los santuarios consagrados a los espíritus (*devatā*) que se localizan en los hogares o en los templos menores y los santuarios a los *anak tā*, asociados a cada aldea y a cada wat. También se venera otro tipo de iconografía que no es budista: la estatuaria del panteón hindú; los iconos, en la estatuaria, los dibujos y las fotografías de Braḥ Kaev y Braḥ Go; estatuas de ascetas de los bosques y de antiguos guerreros —posiblemente el mismo tipo de figuras icónicas que pueblan el mundo de los *pāramī*, o médiums, que describe Bertrand.

De entre estos lugares de culto, tal como destacan Hang y Thompson, las estatuas del Rey Leproso tienen una repercusión especial a causa de la forma como traen a la memoria la identidad nacional khmer y por representar, en toda su complejidad, la institución de la dignidad real camboyana.

JOHN MARSTON

4. EL SUFRIMIENTO DE LOS REYES: CUERPOS SUSTITUTOS, CURACIÓN Y JUSTICIA EN CAMBOYA*

ASHLEY THOMPSON
Universidad de California, Berkeley

He reunido aquí una colección de material más bien ecléctico —partes de una inscripción del siglo XII y una crónica real del siglo XX, así como diferentes clases de datos arqueológicos, etnográficos y lingüísticos, junto con extractos de Freud, Kantorowicz y Foucault— a fin de reconstruir una imagen específica del rey y de la monarquía en Camboya. La denomino "el rey como cuerpo sustituto" o "el cuerpo sustituto del rey" y analizo las diversas implicaciones que tiene esta imagen en las prácticas curativas khmeres en el más amplio sentido de la expresión, las cuales son inseparables de la religión, incluso, como sostendré en este ensayo, en el contexto moderno. Pero ya en la tarea de hilvanar estos diferentes fragmentos, debe traslucirse algo sobre el tema: es una cuestión de totalidades y de partes. El debate es viejo, pero ha adquirido nueva importancia en los contextos poscoloniales: la universalidad de la ilustración frente a la otredad inasimilable; el metadiscurso frente al idioma intraducible; el esencialismo colonial frente al relativismo nihilista. Estos aspectos están implicados de modo inextricable en este

* El presente trabajo es una versión revisada de algunas partes del capítulo 4 de mi tesis doctoral, *Mémoires du Cambodge*. Deseo agradecer nuevamente a D. Chandler, P. Jaini y A. von Rospatt por sus comentarios.

trabajo, en lo que puede considerarse como un ejemplo indígena khmer: trataré de mostrar que en cierta historia de la realeza khmer, el cuerpo sustituto del rey es trascendente o universal y, al mismo tiempo, singularmente específico. Con mi metodología, con la cual navego entre diferentes periodos de tiempo y tradiciones culturales e intelectuales distintas, pretendo analizar las fronteras entre lo uno y lo otro.

El rey como cuerpo sustituto, que creo ha desempeñado un papel fundamental en la tradición budista khmer, en ningún sentido se limita al budismo o a Camboya. Un ejemplo especialmente sorprendente puede observarse en una práctica cultural relacionada con este aspecto, mediante la cual a un "rey tomado como chivo expiatorio" se le mantiene como protector de la comunidad, por lo cual es honrado, y al mismo tiempo se le acusa de ser la causa del infortunio colectivo, por lo cual es expulsado como una amenaza detestable.[1] Al igual que la prohibición del incesto, la institución del rey como chivo expiatorio ha sido considerada durante largo tiempo como un "universal cultural". Freud, ávido antropólogo de café, dedica una extensa sección de *Totem y tabú* a "El tabú de los gobernantes" en el capítulo concerniente a la "Ambivalencia de las emociones". Lo plantea de la siguiente manera: "El comportamiento de los pueblos primitivos hacia sus jefes, reyes, sacerdotes, está regido por dos principios que más parecen complementarse que contradecirse. Uno tiene que cuidarlos y cuidarse de ellos".[2] Como afirma Freud, "La dignidad del rey-sacerdote dejó de ser apetecible; aquél sobre quien se cernía, solía emplear todos los recursos para sustraérsele […] a menudo es necesario constreñir al sucesor por la violencia a que acepte el cargo" (1997: 53).

[1] Frazer (1911), no utiliza esta frase, pero en cierto sentido todo su proyecto se refiere al *rey como chivo expiatorio.*

[2] Freud (1997, p. 48). Tomado de la edición *Totem y tabú y otras obras, Obras completas,* vol. XIII para la traducción al español. El doble uso económico del verbo "cuidar" proviene de Frazer (1911); véase también Derrida (1995, p. 125).

Freud, de hecho, menciona un ejemplo camboyano tomado de la *Rama dorada* de Frazer: el de los reyes duales de Jaraï, una minoría austronesia que vive en la región montañosa al noreste del país. Ya bien entrado el siglo XIX, la corte khmer enviaba tributo con regularidad a estos famosos reyes del agua y del fuego. En 1883 Moura describió a los reyes del agua y del fuego como monarcas "nominales, espirituales o misteriosos más que efectivos", sin "autoridad política ni administrativa". Su conocimiento sobre dichos monarcas estaba únicamente basado en anécdotas: "En las provincias de Camboya que colindan con las tribus salvajes, no pudimos encontrar persona alguna que hubiera visitado la jungla de los jaraïs" (Moura, 1883: 432-433). Un poco más adelante nos volveremos a encontrar con estos misteriosos reyes duales, pero, teniendo en cuenta su duplicidad, deseo evocar otro ejemplo introductorio.

Desde la Edad Media y a lo largo del Renacimiento, los juristas y teólogos ingleses especularon y legislaron detalladamente sobre los dos cuerpos del rey. Distinguían el cuerpo natural del rey de su cuerpo político o de su cuerpo místico. El primero era material y mortal, mientras que el segundo era inmaterial e inmortal. De aquí el famoso pregón pronunciado en las ceremonias funerarias reales a partir de principios del siglo XVI: "¡El rey ha muerto! ¡Larga vida al rey!" Estas aseveraciones aparentemente ilógicas "demostraban de modo convincente la perpetuidad de la dignidad real" (Kantorowicz, 1997: 410-413). Pero cada uno de estos cuerpos depende del otro. El cuerpo físico suple al cuerpo metafísico; este último lo supera pero no puede prescindir del primero. O, para citar a Kantorowicz nuevamente, los dos cuerpos del rey "forman una unidad indivisible, cada una de las cuales está contenida por completo en la otra" (1997: 9).

En esta dualidad podemos observar una estructura que es esencial al rey como chivo expiatorio, en la cual la mortalidad del cuerpo natural del rey sirve de prenda o garantía de

la inmortalidad del cuerpo político. Una estructura similar puede encontrarse en la cultura budista khmer, en donde el rey que posee vida y está ligado al tiempo personifica el *dharma*, que es esencialmente atemporal. En este caso el cuerpo real es uno de una serie de cuerpos sustitutos, incluyendo al Buda y al *stūpa*, cada uno de los cuales es una imagen del Monte Meru, que se sustituyen uno al otro al suplantar al reino o al universo gobernado por el *dharma*.[3]

¿Cuál puede ser, entonces, la relación de esto con la curación? Aunque la interpretación de Freud es muy diferente, resulta significativo que su primer ejemplo en "El tabú de los gobernantes" se refiera al "hecho asombroso de que el contacto del rey pasa a ser el recurso curativo y protector frente a los peligros derivados de su mismo contacto" (1997: 48-49).

El término inglés *to heal* (curar) ofrece la primera evidencia para los propósitos de mi argumento.[4] Un pariente lingüístico cercano de la palabra *holy* (sagrado) y derivado del término *whole* (todo), *healing* (curación) tiene su origen en un sentido religioso relativo a la remembranza de lo que ha sido desmembrado. La percepción de un cuerpo individual como parte integral de un todo (*whole*) comunal o político personificado por el rey, denota una analogía en la relación entre la parte y el todo, por un lado, y las relaciones entre lo físico y lo metafísico o suprafísico, por el otro. La parte puede aspirar al todo sólo en la medida en que lo físico pueda comunicarse con lo místico. Y aquí es donde aparecen los cuerpos del rey. Debido a que el rey es, a la vez, una parte respecto al todo y el todo en una parte o, para utilizar una vez más la terminología medieval inglesa, es un *corporation sole* o "individuo corporativo", en que las especies y el individuo coinciden como la mítica "ave que se engendra a sí misma", el ave fénix (Kantorowicz, 1997: 388-395). Yo creo que en

[3] Para un análisis de este fenómeno en el contexto más amplio de India, véase Snodgrass, 1985, especialmente los capítulos 8 y 22.

[4] Véase Derrida, 1996.

Camboya los intentos de curar al rey, a la comunidad y a los súbditos individuales del rey inevitablemente recurrían a complejas estrategias de integración, personificación y sustitución en los diversos cuerpos implicados entre sí.

Organicé este ensayo en un orden cronológico general para poder situar los fenómenos modernos en su contexto histórico. Sin embargo, el tema de este ensayo es el proceso histórico mismo. La curación, tal como la expondré, supone la reintegración del pasado en el presente a través del cuerpo del rey o de sus sustitutos. No obstante, este proceso de remembranza, y su inextricable co-implicación de la salud física y la justicia social representadas en el cuerpo sustituto del rey, obedece a una orientación teleológica o incluso mesiánica. La curación, que actúa de nuevo sobre el pasado y el presente, concierne por completo al futuro.

Políticas de salud pública

Mi peregrinaje histórico comienza a finales del siglo XII, con Jayavarman VII, budista mahāyāna y el último rey destacado del periodo de Angkor. Su reinado hizo posibles muchas de las transformaciones que tuvieron lugar tras la caída de Angkor y el surgimiento de la Camboya moderna, budista theravāda. Durante el reinado de Jayavarman VII se planteó, de una forma sin precedentes, cierta unión de la salud física de la población y la salud social del reino a través de la figura del rey. Esta primera "política de salud pública", aunque tal vez no era un sistema de seguridad social completo, incluía la fundación de 102 hospitales (*arogyasālā*). En todos los hospitales se grabó una estela con un edicto real.[5] Estas inscripciones en sánscrito parecen haber sido copias fieles de un largo

[5] En el volumen 7 de las *Inscriptions du Cambodge* (Cœdès, 1966) se identifican diecisiete de estas inscripciones, conocidas como los Edictos de los Hospitales. La labor de reconstitución y traducción del texto la inició Finot (1903, pp. 18-33). Poste-

poema compuesto para la ocasión. Como veremos, los Edictos de los Hospitales, en un nivel, pueden interpretarse al menos como una especie de tratado sobre la multiplicidad —y sustitucionalidad— del cuerpo del rey.

El poema se inicia con un homenaje al Buda y con una referencia a la doctrina Trikāya mahāyāna.

> I. Homenaje al Buda, quien tiene las formas de *nirmāṇa* (aparición), de *dharma* y de *saṃbhoga* (goce), quien sobrepasa la dualidad de ser y no ser, quien, impersonal, personifica la no dualidad.[6]

La referencia a la Trikāya en la primera estrofa del poema da cierta idea del contexto fundamental intelectual y religioso durante el reinado de Jayavarman VII. También ofrece una primera evidencia para la estructura del cuerpo sustituto que propongo. Harrison (1992: 44) ha hecho una recapitulación de las interpretaciones canónicas de la doctrina Trikāya en los siguientes términos:

> Tomando estos términos en orden ascendente de abstracción, el *nirmāṇa-kāya* que generalmente se traduce como "cuerpo espectral que se aparece", "cuerpo espectral", "cuerpo de transformación", etc., es la manifestación física de la condición de Buda, la forma humana ordinaria y perecedera, tal como se ejemplifica en el "Buda histórico", Siddhārtha Gautama. El *saṃbhoga-kāya* ("cuerpo de bienaventuranza", "cuerpo de recompensa", "cuerpo de gozo", etc.) es una manifestación más exaltada y espléndida de la personalidad iluminada, todavía en el reino de la forma, pero sólo visible a los *bodhisattvas,* aquellos con capacidades espirituales superiores. Por el contrario, el *dharma-kāya* ("cuerpo-*dharma*", "cuerpo de la verdad", "cuerpo cósmico", "cuerpo absoluto", etc.) carece de forma y es imperecedero y además re-

---

riormente, Barth consultó otras copias de las inscripciones para completar y mejorar la obra de Finot (Barth, 1903, pp. 460-466). Para mi versión de los textos me basé en ambos autores. Debido a las limitaciones de espacio fue imposible incluir las estrofas en sánscrito de los Edictos de los Hospitales.

[6] Resulta tentador interpretar este pasaje como una deconstrucción budista de las oposiciones binaria "metafísica" u "ontoteológica", aunque tal posibilidad, así como todas las cuestiones importantes de interpretación que puedan surgir, quedan fuera del alcance de esta capítulo.

> presenta la identificación del Buda con la verdad que él reveló o con la realidad misma. Como tal, al *dharma-kāya* a menudo se le relaciona con diversos términos para expresar la realidad […] y ha sido considerado como una especie de budista absoluto, o al menos igual a él […] al *dharma-kāya* se le considera como la "fuente" o "fundamento" primario del que emanan los otros dos tipos de cuerpos.

Uno de los cuerpos sustitutos principales del rey es la imagen del Buda: el rey da cuerpo al Buda en la tierra y en nuestro tiempo.[7] Como una especulación sobre "la naturaleza de la condición de Buda, la naturaleza de la realidad y sobre la relación entre ellos" (Harrison, 1992: 45), la doctrina de los Tres Cuerpos es una reflexión teórica sobre la naturaleza de la representación misma, la cual, al mismo tiempo, llena y crea un vacío entre lo manifiesto y lo inefable, entre lo humano y lo divino.

Mientras la superposición de estas dos esferas constituye una de las premisas de la cultura (real) khmer, el poema establece simultáneamente una especie de descenso inaugural desde este dominio teológico más abstracto, más allá de lo binario mundano (ser o no ser, *bhavābhava*) hasta el mundo de los súbditos de Jayavarman que experimentan sufrimientos. Así, las estrofas segunda y tercera rinden homenaje a una forma particular del Buda: el Bhaiṣajyaguru, o el Buda como Sanador.[8]

[7] Aunque no hay suficiente espacio en este artículo para analizar los detalles del intercambio, cabe notar que el pasaje inicial de los Edictos de los Hospitales, al rendir homenaje al Buda, que se manifiesta en los múltiples cuerpos dando lugar al cuerpo *dharma*, también constituye un retrato del rey. Para reflexiones sobre este fenómeno en su contexto khmer, véase Cœdès, 1960, pp. 179-198 y 1963.

[8] Schopen, basándose en evidencias textuales de Gilgit, sostiene que los eruditos modernos han insistido mucho en la identificación del Bhaiṣajyaguru con la curación. Para él, más bien el Bhaiṣajyaguru es "potencialmente activo en cualquier situación relacionada con el miedo a la muerte o con la aplicación del efecto de las acciones pasadas del individuo" (Schopen, 1978, p. 133). Birnbaum (1979) argumenta que el Bhaiṣajyaguru estaba vinculado a la curación tanto de las enfermedades físicas como de las obstrucciones *kármicas*.

> II. Homenaje a Jina Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhārāja (Buda el Victorioso, maestro de la ciencia de la curación, rey brillante, refulgente como *vaiḍūrya* [ojo de gato], quien da paz y salud a aquellos que simplemente oyen su nombre.

La referencia al Bhaiṣajyaguru en la segunda estrofa es otra evidencia sobre el medio religioso de Camboya en esa época. De hecho, a la imagen de Bhaiṣajyaguru se le rendía culto en los hospitales de Jayavarman, y debe de haberse conocido alguna forma del Bhaiṣajyaguru *Sūtra*, pues uno de los puntos principales de la segunda estrofa reitera que simplemente el oír el nombre de Bhaiṣajyaguru "da paz y salud" al oyente.[9] Yo sostengo que los "hospitales" dedicados por Jayavarman VII a Bhaiṣajyaguru pueden también contener una intensa dimensión metafórica destinada a curar los males sociales o espirituales, así como la enfermedad física.

> III. ¡Que Śrī Sūryavairocana (Sol-dios), que arde con esplendor, y Śrī Candravairocana (Luna-dios), consorte de Rohiṇī; quienes dispersan la oscuridad de la enfermedad de la gente, sean victoriosos a los lados de este Monte Meru, rey de los santos!

Esta última expresión, el "Monte Meru, rey de los santos", constituye una metáfora eficaz en el presente contexto. El Bhaiṣajyaguru es al resto de los santos budistas lo que el Monte Meru es al resto del universo. En unas estrofas posteriores encontraremos un caso similar de sustitución como un tropo literario en la imagen de Prajāpati. Pero, en la secuencia del poema, el sucesor inmediato de este Meru de los santos es el rey, Jayavarman VII.

> IV. Hubo un rey, Śrī Jayavarmandeva, hijo de Śrī Dharaṇīndravarmadeva, nacido de una princesa de Jayādityapura: obtuvo la realeza de

[9] Se sabe poco acerca la adopción khmer del Bhaiṣajyaguru, y no se han identificado versiones completas de los *Sūtra* en Camboya, no obstante, al parecer el culto apareció en Angkor en una época en que era popular en el budismo del Asia central y del este. Véase Birnbaum, 1979, pp. 55-56.

los Vedas (en el año señalado), el cielo, uno y la luna (1104 saka o 1182 d.C.) [u obtuvo la realeza de la unción única del cielo Veda]

Pasamos del Buda al Buda-sanador y al rey, un rey que era hijo tanto de sus padres humanos como de los cielos. En otras palabras, Jayavarman VII posee tanto el linaje divino de los dioses como el linaje natural de la realeza; ha nacido dos veces, concepción común sobre el rey en la epigrafía angkoreana. En otra parte he analizado este doble nacimiento en relación con aspectos genealógicos y el mito del linaje masculino (real) hiperlegitimizador (Thompson, 2000). Aquí, sin embargo, el tema del doble nacimiento puede considerarse como una consecuencia de la dualidad del cuerpo del rey. Al rey se le debe considerar, al igual que al Buda, como único y múltiple, que consta de partes incongruentes, cada una de las cuales constituye un todo, ya que "existe" en diferentes niveles espaciales, temporales y simbólicos. En este sentido, el nacimiento doble o múltiple es simplemente una consecuencia de las múltiples maneras de existir del rey.

Las siguientes cuatro estrofas del poema se explayan en las hazañas del rey al combatir a sus enemigos con el fin de llevar la salvación al territorio. En la estrofa IX empezamos a observar que la superioridad mística de este monarca es patente, en especial al curar a la gente. Una vez que ha liberado el territorio, las acciones del rey reflejan las del Buda-sanador, adorado en las capillas de los hospitales, a medida que se evoca en el poema una sucesión de figuras que representan estos poderes sanadores del rey. Primero, el rey es Prajāpati, el creador del mundo, que es eternamente desmembrado y remembrado en una recreación perpetua. A continuación es el Toro, que es el universo en la imagen de Prajāpati: con cuatro patas en la primera edad cósmica (*kṛta*), el Toro es desmembrado con el paso del tiempo, perdiendo una pata en cada una de las tres edades cósmicas subsecuentes, hasta que Jayavarman VII llega, *in extremis,* a cambiar la situación; rey del renacimiento y doctor milagroso que vuelve a completar al Toro:

> IX. Cuando, debido al agotamiento de la fuerza de su vida basada en el mérito, la población se acercaba a la destrucción, similar a la destrucción de la última edad cósmica, entonces, como Prajāpati a principios del tiempo, él [es decir, Jayavarman VII] creó un renacimiento próspero donde el Toro estaba completo.
>
> X. Viendo que la tierra, cuyo cielo había sido creado gracias a su poder, estaba agobiada por la muerte, destinó la ambrosía de los remedios a la inmortalidad de los mortales.

Al igual que Prajāpati, que crea el universo y al mismo tiempo es el universo recreado, el rey arregla al Toro, que es al mismo tiempo el universo y el rey.

> XI. Al transformar la última edad (*kāla*) en la primera edad (*kṛta*) [el rey] restauró las extremidades del Toro, cuyas patas, mutiladas por las tres edades cósmicas, no habían podido curar los doctores reales.
>
> XII. Al derrotar al Toro de otros reyes, paseando a sus anchas en el parque del universo [los tres mundos] el Toro, que él había vuelto fuerte, próspero y bramador.

En este caso, el Toro, más que *ser* el universo, está *en* el universo y, sin embargo, es rey de los Toros, que derrota y así une efectivamente a los múltiples Toros o a las comunidades de los Toros en una reunificación teleológica de un universo provisto de miembros, o "membrado" y, por tanto, desmembrable. Este paralelismo entre el reino como un todo compuesto por múltiples reinos, por un lado, y todo el universo compuesto por una multitud de súbditos, por el otro, es crucial. El rey es una parte y un todo, y creo que su capacidad de circular de un plano a otro a través de un proceso de sustitución continua constituye la clave de sus poderes curativos. Sólo al otorgarles un cuerpo a sus súbditos, el rey personifica el reino. Consustancial al cuerpo desmembrado de la población, su propio cuerpo es, en efecto, el que el rey vuelve a unir mientras cura a una Camboya que sufre. El texto continúa:

> XII. La enfermedad del cuerpo de la gente era para él la enfermedad del alma, y eso era mucho más doloroso: porque el sufrimiento del reino es lo que produce el sufrimiento de los reyes, y no el propio sufrimiento de los reyes.

Después de esta comunión de cuerpos que sufren, a través de la fusión de individuos con males colectivos, sobrepuesta a la fusión de los males físicos y metafísicos, la inscripción emplea una metáfora compleja, que relaciona la guerra con la curación:

> XIV. Con guerreros —doctores— versados en la ciencia de las armas —medicina— él destruyó a los enemigos que infestaban su reino —enfermedades— mediante estas armas: los remedios.

Esta ecuación de la curación y la conquista militar —los doctores que usan los remedios de la medicina para curar la enfermedad son guerreros que usan las armas de guerra para destruir a los enemigos— es notablemente osada. Aunque esto podría parecer un artificio retórico, dado que el papel de la medicina se percibe como liberador de los males internos del cuerpo, Jayavarman VII comenzó la liberación de Camboya sometiendo a la oposición interna y reunificando el reino desmembrado antes de expulsar a los invasores chames.[10] En esta locución, Camboya no aparece como un reino entre otros dentro del universo, sino como el universo mismo: si los chames son enemigos *internos*, entonces la Camboya de Jayavarman VII es el reino de los reinos. El rey no sólo fomenta programas de salud pública para curar los cuerpos de sus súbditos, sino que él mismo es un eficaz anticuerpo que rechaza o neutraliza a los enemigos que se han escabullido a través de las fronteras permeables y posiblemente discontinuas del cuerpo. Asumiendo al enemigo en el cuerpo de la población, el rey es el supercuerpo que abarca simultáneamente a todos los cuerpos y al anticuerpo dentro del cuerpo.

[10] Véase la lectura de Cœdès de K. 485 (1930, pp. 319-325).

La siguiente estrofa, que tiene un enfoque menos belicoso, plantea el problema siempre tópico de la curación —y el perdón— después de las consecuencias desastrosas de la guerra:

> XV. Él lavó completamente las faltas de todos, limpiando las faltas que eran la enfermedad [producida por] las faltas de la edad cósmica.

Estas estrofas constituyen un preludio al anuncio, en las estrofas XVI-XVIII, de la fundación del hospital, junto con la consagración de una estatua de Bhaiṣajyaguru y de estatuas de sus acólitos "para el alivio perpetuo de las enfermedades de sus [del rey] súbditos". El resto de la inscripción se refiere a los detalles de la asignación de personal médico, de los suministros y del orden general del complejo hospitalario. Aunque la presencia del culto a Bhaiṣajyaguru en Angkor resulta intrigante, lo que más me interesa aquí es que el rey otorga o efectúa una forma de perdón asociada a la limpieza y la curación. Ésta es la concepción del rey de Camboya, con la figura de Bhaiṣajyaguru como una especie de intercesor en los Edictos de los Hospitales, que deseo tratar más detalladamente aquí.

Una de las pocas prerrogativas que posee el rey moderno sometido a una Constitución, el perdón real, constituye un instrumento político muy tangible, cuyo poder puede derivarse de una concepción del rey como cuerpo sustituto que vincula las esferas divina y laica. Tal como Derrida (refiriéndose a contextos jurídico-religiosos no khmeres) lo ha expuesto ampliamente, el perdón real es la excepción legal de la ley. Al conceder al soberano el derecho a otorgar el perdón, paradójicamente la ley legisla sobre lo que escapa al sistema legal. En este sentido, el rey está dentro de la ley, pero también está por encima de la ley. Esta posición paradójica del rey es esencial para el funcionamiento del perdón real. En su uso común, el concepto de perdón parece depender de la identificación de la víctima con el que otorga el perdón: únicamente

uno puede perdonar una agresión que ha sido cometida en contra de uno mismo. Un completo desconocido de la víctima no puede perdonar la agresión o al agresor. Sin embargo, los miembros de la familia de la víctima, en tanto fueron agredidos en el cuerpo comunal que ellos integran con la víctima, pueden tener algún motivo para ejercer el derecho al perdón. Esto nos permite entender la importancia del cuerpo del rey, como un cuerpo de sustitución, para el perdón. El hecho de que el rey pueda otorgar el perdón en el sentido jurídico se debe a que su propio cuerpo es simultáneamente un cuerpo público: en o a través del cuerpo del rey, lo correcto de alguna manera abarca lo incorrecto. En este sentido, el rey sufre en "su" cuerpo cada vez que sus súbditos sufren. El poder de curar y el poder de perdonar están, así, íntimamente relacionados en los Edictos de los Hospitales al atribuírseles a Jayavarman VII, este inigualable rey del sufrimiento. Regresaré más adelante a este importante vínculo que relaciona la cuestión de la salud con la de la justicia.

¿Hasta qué punto puede decirse que el modelo general que acabo de describir, con una referencia a las tradiciones jurídicas y monárquicas occidentales, corresponde a la situación prevaleciente en el reino budista de Camboya en cualquier momento de su larga historia?[11] A menudo he hecho hincapié en la idea de que el sureste de Asia es un "objeto" de estudio que se resiste radicalmente a ser *definido* precisamente como un objeto. Tanto que, para mí, los "Estudios del sureste de Asia" implican esencialmente un trabajo interdisciplinario, y se encuentran en una situación privilegiada, aunque paradójica, por participar en una crítica significativa de

[11] Al igual que Benveniste (1969, p. 8), no veo razón alguna para excluir la posibilidad de "relaciones de correspondencia" entre las lenguas de la familia indoeuropea y otras lenguas como el khmer que están fuera de esta familia. De lo que se trata aquí es precisamente de este tipo de vínculo entre interior y exterior, especialmente tal como se hace evidente en el rey como chivo expiatorio y el perdón real, "instituciones", para usar el término de Benveniste, "en un sentido amplio" (Benveniste, 1969, p. 9).

autorreflexión, no solamente con la investigación de su objeto aparente de estudio sino, simultáneamente y en forma inseparable, también de la investigación misma. De acuerdo con mi hipótesis de trabajo, no es posible estudiar el "sureste de Asia" sin cuestionar el estudio del sureste de Asia que se está llevando a cabo. Y esto es aplicable particularmente, en forma paradigmática, al estudio de la Camboya del periodo medio. Al menos un enfoque como éste ayuda a evitar los dos peligros que Pollock ha denominado "el indigenismo defensivo", por un lado (1996: 234), con su relativismo característico y sus frecuentes alusiones nacionalistas y, por el otro, el universalismo esencialista y (neo)colonialista. En el caso que nos ocupa, es importante considerar la posibilidad de que el ejemplo específico que hemos planteado, la significación y la dinámica del cuerpo sustituto del rey en la Camboya budista, nos ayude a repensar lo que he denominado un "modelo general", y a reconsiderar las presuposiciones que implica un discurso del tipo que predica el establecimiento de fronteras bien definidas entre las tradiciones y los esquemas culturales.

En el momento actual esta cuestión es de gran importancia para el estudio de la "cultura". Porque aunque el universalismo, que se sentía seguro de sí mismo y característico de un proyecto como *La rama dorada* de Frazer, ya no puede ser tomado en forma literal, tampoco se le puede simplemente desaprobar o descartar. En este sentido, yo creo que una deconstrucción general de (el concepto de) la frontera, y de sus relaciones entre lo general y lo particular, constituye el horizonte inevitable de una investigación como ésta. Pero, habiendo dicho esto, es importante no caer nuevamente en una cómoda teoría de oposición binaria, aunque sea ésta deconstructivista, y en las particularidades de un ejemplo único, históricamente muy demarcado. No debemos esperar que cualquier juicio que podamos deducir sobre el cuerpo sustituto del rey, por ejemplo —pero aquí se trata de que precisamente el "ejemplo" ya no puede interpretarse como aparentemente lo fue en al-

guna ocasión—, aclare no sólo nuestras teorías, sino también nuestra comprensión y la utilización de la teoría "misma".

De la Constitución de Camboya puede tomarse un ejemplo moderno. Promulgada en 1993, al mismo tiempo que muestra la influencia de los Acuerdos de París de 1991, es heredera de numerosas doctrinas legales occidentales. Sin embargo, *también* tiene influencia de las tradiciones budistas khmeres. Como constitución, la cual establece los fundamentos, o los nuevos fundamentos de la ley, tiene una relación liminal con la ley. De hecho, el Artículo 27 otorga al rey el derecho al perdón. Se ha dicho que, en el budismo, especialmente en el theravāda, no hay lugar para el perdón, porque este budismo le atribuye a cada persona la responsabilidad total de sus actos mediante el *karma*, el principio de la retribución de las acciones. No obstante, yo creo que el aspecto mesiánico fundamental del complejo Buda-rey, con su correspondiente responsabilidad en la salvación atribuida a las fuerzas externas, cambia la situación respecto a las responsabilidades individuales, haciendo uso, en cierto sentido, de la exclusión del perdón que el concepto de *karma* parecería implicar.[12] Nunca se ha realizado un estudio sistemático de las diversas formas del perdón y de la amnistía en la historia de Camboya; sin embargo, es evidente que los reyes camboyanos gozaban del poder del perdón. Sea que se encuentre en un poema del siglo XIII, sea que esté en la Constitución actual, la prerrogativa del rey de otorgar el perdón está basada en una concepción singular del rey, que es universal en más de un sentido. En realidad podría afirmarse que constituye el concepto mismo de lo universal. El perdón real sólo es posible en la medida en que el rey pueda ocupar una posición universal, más allá de la especificidad de la que, sin embargo, él mismo forma parte.

[12] Véase mi otro ensayo en este volumen, para un análisis de estos aspectos en el contexto khmer durante el periodo medio.

El término utilizado en khmer para expresar la prerrogativa constitucional del rey es ambiguo. La expresión *loek laeṅ dos,* literalmente "levantar y liberar el castigo", o "levantar y liberar el delito", no se presta a una interpretación precisa, invariable. Las principales consecuencias que se pueden derivar de tal ambigüedad para los beneficiarios de este gesto, no son un misterio para el rey actual. El perdón otorgado al líder del Khmer Rouge, Ieng Sary, en 1996, nos sirve de ejemplo. En 1979 Ieng Sary fue acusado de genocidio por los tribunales del Estado de Kampuchea. La necesidad apremiante de otorgar el perdón a este líder se dio al cambiar el contexto de la década de los noventa, en la cual un gobierno central cada vez más dividido trataba de atraer a las facciones restantes del Khmer Rouge, debido a la demanda cada vez más apasionada de algunos miembros de la comunidad internacional para que se creara un Tribunal Internacional que juzgara a los integrantes del Khmer Rouge. Dada la condena que se le había impuesto, las negociaciones conducentes a traer al redil del gobierno a Ieng Sary y sus seguidores, requerían un perdón del rey. Sin embargo, como iba a llevarse a cabo otro juicio, el perdón no podía proteger a Ieng Sary de cualquier nueva condena. Al "perdonar" a este líder del Khmer Rouge, el rey Sihanouk no excluía la posibilidad de que Ieng Sary fuera obligado en el futuro a presentarse ante un tribunal internacional. Con esto, Sihanouk daba a entender que el delincuente perdonado no quedaba limpio de sus delitos, pues aunque había sido absuelto, al menos en el ámbito nacional, la fechoría no había sido eliminada. Esta maniobra se podría interpretar como la única posibilidad que le quedaba a un astuto rey constitucional que no contaba con una auténtica fuerza político-militar y que se veía reducido a llevar a cabo medidas poco eficientes a causa de un conjunto de circunstancias desfavorables. Pero retomemos el caso de Jayavarman VII, que considero presenta el perdón como un atributo del rey-salvador o del Buda-sanador.

Una primera interpretación de la estrofa XV que vimos anteriormente, "Él lavó completamente las faltas de todos, limpiando las faltas que eran la enfermedad [producida por] las faltas de la edad cósmica", considera el perdón como una alabanza al rey y, siguiendo una hipérbole retórica común en las inscripciones khmeres antiguas, lo sitúa por encima de los dioses que rigen el universo. En este caso el rey es presentado como reparador de los males del universo, entre los que se cuentan los que forman parte de la progresión orgánica y preordenada de este universo, es decir, aquellos que son consecuencia del hecho de que estamos viviendo en la cuarta edad cósmica, la edad de mayor degeneración. Pero hay otra posible lectura, basada en la revisión que Barth (1903: 462) hace de la interpretación de Finot, la cual coloca a Jayavarman VII en una situación notablemente similar a la de Sihanouk respecto a Ieng Sary: "Él limpió las faltas de todos por completo; no justificó las faltas de la enfermedad como las faltas del tiempo." En este caso, las dos acciones del rey son complemetarias: el rey purifica, pero no justifica los males (de la enfermedad) como los males de la época. Negarse, de este modo, a atribuir las fechorías a los malos tiempos cósmicos por considerarlas circunstancias universales atenuantes, puede significar el rechazo a absolver de sus delitos a los delincuentes. Al menos en esta interpretación, el perdón del rey salvador no anula necesariamente la responsabilidad de los culpables. Tal concepción de un sistema de dos niveles no es explícita en la primera interpretación que mencionamos, pero tampoco está ausente. Al presentar al rey como liberador "de las faltas que eran la enfermedad [producida por] las faltas de la edad cósmica", la estrofa XV reconoce la responsabilidad individual en el acto mismo de anular esta responsabilidad. El perdón del rey opera sólo en la medida en que invalida la falta individual o, en otras palabras, en la medida en que cura las obstrucciones *kármicas*.

Los reyes leprosos

Se puede sostener que la herencia más inmediata que dejó Jayavarman VII sobre este aspecto es la leyenda del Rey Leproso. La leyenda del Rey Leproso no es exclusivamente khmer y muy probablemente no es originaria de Camboya. Diversas tradiciones indias contienen el relato de un Rey Leproso, que de hecho puede interpretarse como una versión de la historia de Rāma. Desterrado de su reino, el Rey Leproso indio se retira a los bosques, donde es curado. Se encuentra con una princesa también desterrada por su enfermedad, a quien cura y con la que se casa. Los dos fundan un nuevo reino en el bosque.[13] Tal historia tiene numerosas encarnaciones en Camboya. El primer testimonio escrito procede de Zhou Daguan, emisario chino enviado a Angkor a fines del siglo XIII. La crónica de Zhou Daguan es notable como testimonio no sólo de la antigüedad de la leyenda, sino también de la interesante relación, entre el rey y la población, a causa de esta enfermedad. De acuerdo con el emisario chino, a los khmeres que padecían lepra se les prodigaba un tratamiento especial porque se les asociaba con cierto Rey Leproso. En sus *Memoirs on the Customs of Cambodia,* Zhou Daguan escribe lo siguiente:

> La gente de este país cura muchas de sus enfermedades ordinarias metiéndose al agua y lavándose la cabeza en repetidas ocasiones. Sin embargo, hay muchos leprosos a lo largo de los caminos. Incluso cuando los leprosos llegan a dormir o a comer con la gente de la localidad, ésta no los repele. Hubo un rey que contrajo esta enfermedad; ésta es la razón por la que la gente no la desprecia. (Pelliot, 1997: 23-24).

En numerosas versiones, el Rey Leproso es soberano de un reino vecino y ha cometido algún tipo de ofensa moral, como adulterio. Dos falsos curanderos se ganan la confianza del rey. Fingiendo administrarle un remedio, le producen la muer-

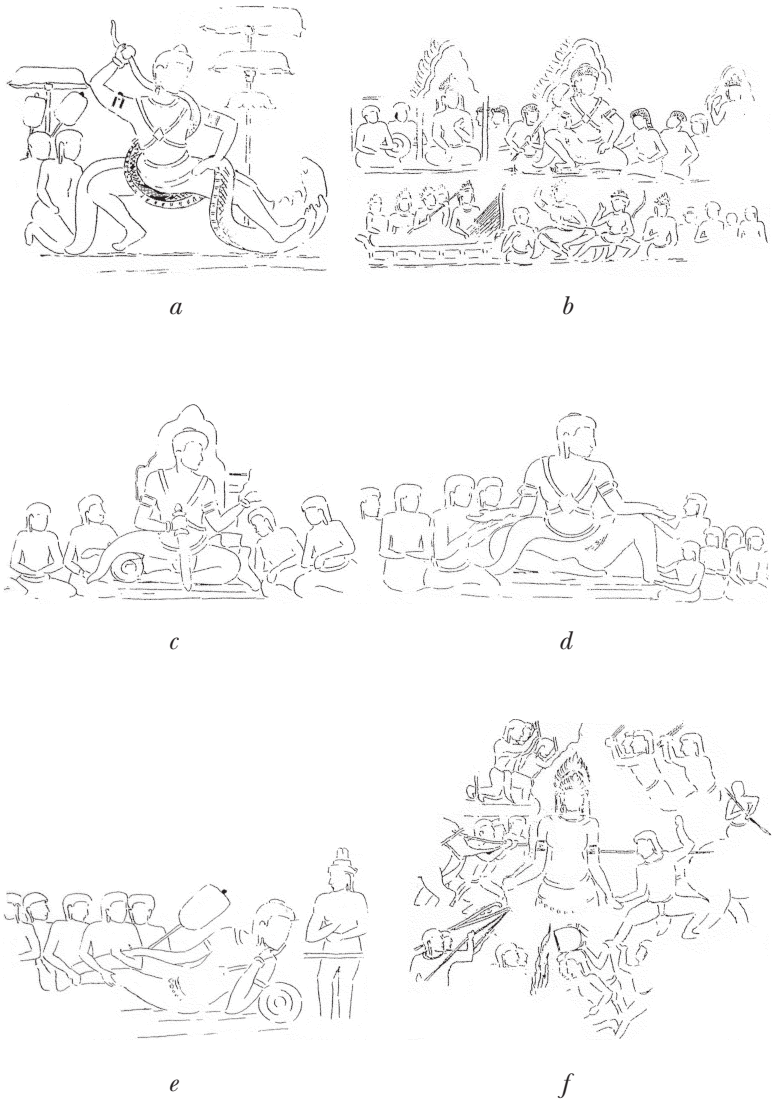
[13] Para una sinopsis del relato, véase Malalasekera, 1974, pp. 689-690.

te.[14] En un relato que cuentan actualmente algunos habitantes de Angkor, el Rey Leproso es Braḥ Thong, quien fundó Camboya a partir de la isla de Kok Thlok. Este joven príncipe, que había sido desterrado del reino de su padre, se casa con una princesa *nāga*. Habiendo bendecido su unión y antes de regresar a su reino de agua bajo la tierra, el padre y rey *nāga* le prohíbe a su yerno que tenga cuatro rostros esculpidos en las torres de su nueva ciudad real. El joven rey desobedece, y cuando el padre de la princesa sube a la tierra para visitar la nueva ciudad, sus poderes son derrotados por los de los cuatro rostros. El padre y rey *nāga* trata de retirarse, pero es arrastrado a la fuerza hasta la ciudad donde, durante algún tiempo, continúa viviendo en el pozo central del templo del Bayon, en el centro de la ciudad, de donde sale en ocasiones para visitar a su hija y tratar de matar a su yerno. Sin embargo, este último lo mata. Cuando el príncipe está cometiendo este acto, el veneno y la sangre del rey *nāga* manchan su piel. Antes de morir, el rey *nāga* le advierte a Braḥ Thong que no intente limpiarse las manchas de su cuerpo. No obstante, tratando de ocultarle a su esposa el asesinato de su padre, una vez más Braḥ Thong desobedece a su suegro. Poco después, contrae lepra. Algunos curanderos renombrados le piden que se suicide para que así resucite con un cuerpo sano, pero el rey desconfía de tal maniobra y prueba el remedio, sin éxito, en un monje. Al descubrir el asesinato del monje, los curanderos destierran al rey a la jungla, y condenan a Angkor Thom a que en adelante sea gobernada por monos. El rey encuentra sosiego en las montañas de Kulen, donde se cura (Lam Sopheak y So Cheng, 1997: 67-71).

Se cree que esta historia está representada en los bajorrelieves del Bayon, templo construido por Jayavarman VII en el centro de su ciudad capital[15] (figs. 4.1, a-f). En el ángulo

[14] Porée-Maspéro, 1962-1969, vol. 1, p. 116, vol. 3, pp. 669-670, 677, 728, publicó varias versions del relato en Camboya y en otras partes.

[15] Véase Coral Rémusat 1940, pp. 93-94.



a *b*

c *d*

e *f*

Fig. 4.1 *(a-f)* Ayuda del Rey Leproso, el Bayon. Dibujos de Meas Saran.

nororiental de la galería interior del templo, los relieves, que se cree fueron esculpidos poco después del reinado de Jayavarman VII, generalmente se interpretan de la siguiente manera: un rey y una reina están en su palacio. El rey lucha con un *nāga* mientras la gente comenta tal acontecimiento. Después de derrotar a la serpiente, el rey manda a sus sirvientes a la jungla en busca de curanderos sabios. Sentado en su palacio, el rey está rodeado de mujeres que examinan sus manos. A continuación, un hombre sabio está de pie junto al monarca, quien yace postrado. Algunos creen que la historia termina con una escena adyacente que describe la liberación de una mujer (o una estatua femenina) presa en una cueva, una roca o un templo. Se considera que dicha mujer representa la fuente curativa descubierta por el rey en la jungla.[16]

Si Jayavarman VII fue, tal como él afirma, un rey que sufría, entonces existen razones para creer que al mismo tiempo era responsable del sufrimiento de sus súbditos. Tal era la opinión de Cœdès, que llegó incluso a atribuir la caída final de Angkor a la "megalomanía" de Jayavarman VII (Cœdès, 1943: 205; 1963: 106). De modo que, en términos de Foucault, en los Edictos de los Hospitales, y a través del acontecimiento que esto constituye, nos vemos confrontados con una situación algo ambigua. Por un lado tenemos aspectos de un régimen clásico de poder soberano, basado en un derecho a matar o a causar la muerte, mientras que, por otro lado, al mismo tiempo tenemos aspectos de un "bio-poder", basado en la administración de la vida (Foucault, 1976: 184). Así, el rey podía simultáneamente reclutar ejércitos, con lo que ejercía su poder de muerte sobre sus súbditos, y construir hospitales debido a su poder para controlar la vida de sus súbditos.[17] Me pa-

[16] Siguiendo las sugerencias hechas por otros especialistas, Goloubew (1936, pp. 566-567) fue el primer investigador que descifró la legendaria secuencia de estos relieves. Bosch (1932, pp. cix 496-497), fue el primero que propuso la lectura de la escena final.

[17] Foucault reconoce las asociaciones, interacciones y las superposiciones de los dos regímenes de poder en el Occidente, así como los ambiguos compromisos

rece que es necesario intentar una deconstrucción de esta oposición foucauldiana, lo cual nos permitiría ver las estructuras y estrategias del "bio-poder" como inseparables del régimen de poder soberano. Una clave para entender este mecanismo que hace posible esta aparente contradicción de términos, es el sistema de sustitución que he intentado analizar en este ensayo. El cambio desde la concepción histórica de Foucault (1976: 180) ("las guerras ya no se libran a nombre del soberano que debe ser defendido; se libran a nombre de la existencia de todo"), puede ser reconsiderado basándose en el rey medieval europeo percibido como "individuo corporativo" y, después, en la soberanía tal como se expresa en los esquemas budistas examinados aquí. Las percepciones sobre la práctica dual y paradójica del poder que se han señalado durante largo tiempo en la tradición del *rey budista* (siendo en sí una evidente contradicción de términos), creo que pueden ampliarse a través del análisis del sistema de sustitución que permite que el soberano reemplace al todo, y por tanto que el poder del soberano actúe de acuerdo con el bio-poder.

Es difícil resistir a tal enfoque en relación con nuestro ejemplo camboyano, tan sólo porque Jayavarman VII parece haber instrumentalizado simultáneamente el poder soberano y el biopoder con gran destreza, y no hay razón para pensar que hubo alguna incompatibilidad entre ambos. En otras palabras, la oposición clásica entre vida y muerte y los cambios en la historia de los cuales surgen periodos, sobre los que Foucault basa su análisis, parecen aislar lo que podría describirse como dimensiones complementarias e interdependientes de la realeza en el budismo, tal como fueron elaboradas por Jayavarman VII.

---

que producen. No obstante, su argumentación se basa en una marcada periodización (el bio-poder que suplanta históricamente al poder soberano) y otorga gran peso a una lógica binaria de no contradicción (el control de la vida es el opuesto al control de la muerte). Desde mi punto de vista, al destacar uno como *le simple envers* del otro en una especie de acusación de la complicidad del control de la vida en el control de la muerte, Foucault (1976, p. 179) sostiene el principio de no contradicción.

Yo sostengo el argumento de que la leyenda del Rey Leproso y, en forma más general, el discurso del "rey que sufre" que he subrayado en los Edictos de los Hospitales, y a los cuales regresaré en breve con un ejemplo contemporáneo, son parte de la constitución de lo que podríamos denominar un *poder de estructura espectral*. Un poder muy real, pero que no interviene necesariamente en la vida y la muerte de la gente de manera completamente presente. Más bien, parte de su fuerza intolerable proviene de cierta representación de ausencia, o de partida.

Antes de concentrarnos en este asunto, detengámonos brevemente en el Bayon y sus bajorrelieves del Rey Leproso. Dichos bajorrelieves constituyen solamente una parte reducida de un panorama monumental de representaciones mítico históricas relacionadas con el reinado de Jayavarman VII, las cuales cubren dos galerías concéntricas del Bayon. Otras evidencias —entre ellas la conocida estatua del Rey Leproso, a la que me referiré en breve— apoyan la hipótesis de que la leyenda del Rey Leproso estaba asociada a Jayavarman VII, si no durante su reinado, al menos poco tiempo después.[18] Aunque yo creo que esta hipótesis es cierta, no trato de sugerir que Jayavarman VII en realidad haya tenido lepra, o que, como se ha señalado en el pasado, su patente preocupación por la salud pública se debiera a sus propios problemas de salud; tampoco intento sugerir que la leyenda del Rey Leproso se originó en Camboya con Jayavarman VII o que debe considerarse exclusivamente relacionada con él. Más bien me propongo analizar algunos de los elementos de la leyenda con el propósito de aclarar ciertos fundamentos conceptuales que al menos podrían explicar parcialmente la asociación de Jayavarman VII con el Rey Leproso.

[18] Véase especialmente Goloubew, 1925 y 1936; Finot y Goloubew, 1931; Cœdès, 1929, y Groslier, 1969. Para un amplio análisis de la mayor parte de las fuentes primarias y secundarias sobre el Rey Leproso camboyano conocidas hasta la fecha, véase Chandler, 1996, pp. 3-14. La hipótesis de Chandler es que la leyenda no se refiere a Jayavarman VII, sino a su sucesor, Indravarman II.

En primer lugar, deseo examinar de qué forma la leyenda del Rey Leproso puede leerse como una representación metafórica de la dignidad real en general. Esto es, cómo el Rey Leproso puede considerarse la representación de todos los reyes y, tal vez, de los reyes budistas en particular. En la primera versión de la leyenda mencionada antes, el Rey Leproso, sin haber cometido ninguna afrenta moral, es desterrado de la ciudad. En la segunda versión, es un hombre inmoral que reina en una ciudad extranjera. En la tercera, inicialmente no es leproso y no es portador de estigma moral alguno, pero igualmente es desterrado. Posteriormente, contrae lepra después de cometer un parricidio y, por último, asesina a un monje, tras lo cual es desterrado nuevamente de su propio reino.

En todas las versiones, sea o no que tenga una enfermedad visible, el cuerpo del rey está manchado. El cuerpo del rey, al igual que un cuerpo extranjero, amenaza con infectar el cuerpo del reino y debe ser expulsado. En la última versión de la leyenda que resumimos antes, el rey, que por otro lado es bueno, tiene las manos literalmente manchadas de sangre. Sin embargo, la afrenta moral es ambigua; aunque es culpable de parricidio, el crimen fue cometido en defensa propia, esto es, en defensa del cuerpo del rey en el poder y, así, en defensa del reino. En este sentido todos los reyes son parri-regicidas: al ascender al trono, todos matan al rey previo, literal o simbólicamente, su padre. Un futuro rey debe eliminar al actual rey con el fin de convertirse en uno. ¡El rey ha muerto! ¡Larga vida al rey! Éste es el principio mismo de los dos cuerpos del rey. Al asumir el rey necesariamente este juramento de la dignidad real representa al mismo tiempo el propio cuerpo del reino y su gran amenaza. De este modo, no resulta sorprendente que incluso cuando el rey es venerado y protegido, podría estar anidándose bajo las apariencias una tendencia a desterrarlo o encarcelarlo, dentro de los muros de un palacio, por ejemplo. De hecho, más que opuestos incompatibles, el destierro y la prisión, el alejamiento o el enclaustra-

miento, son respuestas equivalentes a la misma potencialidad maléfica intrínseca a la dignidad real.

La lepra representa la bendición real que en realidad es una maldición de una manera especialmente gráfica. En la Inglaterra y la Francia medievales se creía que el rey poseía poderes milagrosos para curar la lepra, o una enfermedad que puede parecerse a la lepra, esto es, la escrófula, y el "Mal del Rey" (Bloch, 1983: xvi, 28). El hecho de que la lepra espontáneamente pueda disminuir, sin duda contribuía a la fama de que el rey obraba milagros, y esto puede haber influido en que esta enfermedad se seleccionara como objeto de atención por parte del rey. Sin embargo, yo creo que la amplia asociación transcultural de esta enfermedad con el rey, y específicamente con el rey como sanador de la gente, tiene raíces y ramificaciones más profundas. El nombre de "Mal del Rey" es especialmente revelador: una enfermedad que en términos estadísticos ataca al pueblo se denomina la "enfermedad del rey", simbolizando precisamente la relación paradigmática entre la población y el rey.

La lepra mutila físicamente el cuerpo. Al igual que Prajāpati, el creador del universo que perpetuamente es desmembrado para ser remembrado, o el Toro cuyas extremidades son mutiladas progresivamente para reaparecer intactas mediante la restauración del rey, el rey debe personificar el desmembramiento del reino para que éste pueda ser renovado otra vez. En este caso, también la disminución espontánea de la lepra sin lugar a dudas influye en la asociación de esta enfermedad con el rey. De hecho, el relato mencionado antes, que comienza con la fundación de Kambujā por Braḥ Thong en la isla de Kok Thlok y termina con el destierro de Braḥ Thong, el rey leproso, y el abandono de Angkor Thom, narra el ciclo de la creación y la desintegración del reino.

La estatua del Rey Leproso ofrece otra clave para la comprensión de la leyenda y para sus implicaciones históricas (fig. 4.2). A fines del siglo XIX los investigadores extranjeros

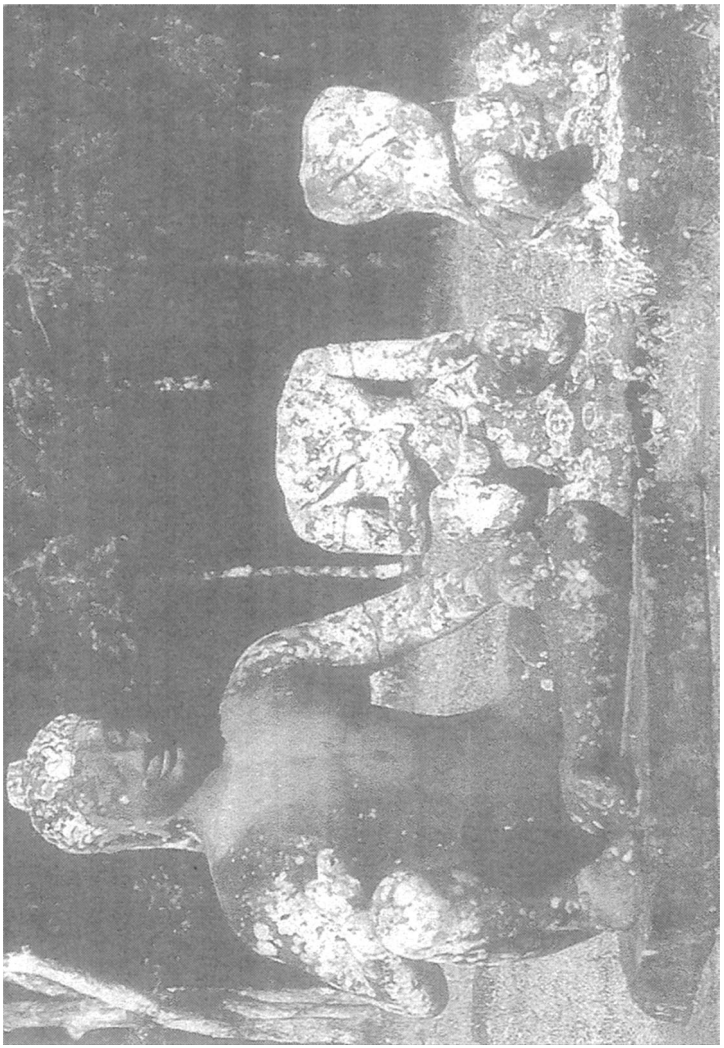


Fig. 4.2 Estatua del Rey Leproso, Angkor Thom (M. Coe).

mencionaron dicha estatua, que estilísticamente ha sido atribuida al periodo del Bayon o al periodo posbayon. En ese tiempo la estatua era venerada como el Rey Leproso, fundador de Angkor, y estaba situada sobre una terraza de piedra de la plaza real de Angkor Thom, al noreste del palacio real. Por diferentes razones, se cree que durante el periodo de Angkor un tribunal pudo haber estado situado en este lugar, tal vez colindando con los terrenos de cremación reales.[19] Una pequeña inscripción, fechada, por el estilo de su escritura, en el siglo XIV o XV, identifica, en sánscrito, la estatua como "Dharmādhipati *adhiraja*", "Rey de Reyes, Señor del *Dharma*" —evidentemente un título real, pero también un nombre común para Yama, el Dios de la Justicia y de la Muerte (Cœdès, 1929: 83-84). Se ha demostrado que la identificación de la estatua con Yama aparece en el origen de la denominación moderna en khmer *Stec Gaṃlaṅ'* (Au Chhieng, 1968). El término moderno *gaṃlaṅ'*, "leproso", parece ser una distorsión fonética del khmer antiguo *kanloṅ*, que significa tanto "el camino" o "la Ley" (esto es, el *dharma*) como "pasado, fallecido". Así, el "Rey Leproso '*Stec Gaṃlaṅ'*", muy probablemente debe de haber sido *stec kanloṅ*, que puede traducirse como "el Dios de la Ley que es el Dios de la Muerte". Esta asociación fonética aparentemente superficial indica una asociación conceptual implícita que vincula la muerte y la justicia con el cuerpo de un Rey Leproso. Como el sustentador del *dharma*, o más específicamente, como la encarnación del *dharma,* el rey budista o Dharmarāja se integra con el dios de la justicia y de la muerte. De este modo, es perfectamente lógico que se venere la estatua de Yama como una imagen del fundador de Angkor Thom, un célebre rey budista. En este sentido, las leyendas mencionadas por los visitantes del siglo XIX constituyen una suerte de memoria histórica que se remonta a los finales del periodo de Angkor.

[19] Véase Cœdès, 1938, pp. 82-84; Barth y Bergaigne, 1893, pp. 97-117; Pelliot, 1997, pp. 12, 23, 35; Groslier, 1969, pp. 18-33, 1973, pp. 128-129, 254-255.

No obstante, aún queda la pregunta de por qué el dios de la muerte y la justicia era considerado como el Rey Leproso. Aunque esta estatua no muy característica fue relativamente degradada y cubierta de liquen en el siglo XIX, no creo que podamos atribuir su nombre solamente a su apariencia física. Pero si, como sugiero, la asociación de esta estatua con el Rey Leproso es un recuerdo o un vestigio cultural del reinado de Jayavarman VII, la incorporación de la apariencia moderna de la estatua en la "memoria" confirma la vitalidad del proceso cultural creativo, o más bien recreativo, involucrado. La apariencia física de la estatua, al igual que las subsecuentes asociaciones fonéticas del nombre de la estatua, se integró en la multiplicidad cultural.

Pero en este caso hay una lógica más profunda que depende del cuerpo sustituto del rey. En la leyenda del Rey Leproso, el cuerpo natural del rey se convierte en un sustituto de su cuerpo político o místico: el rey asume en sí mismo los males del reino a través de su cuerpo político, siendo éste el de la institución de la monarquía; pero, mediante el desplazamiento o la sustitución mitológicos, los males se manifiestan en su cuerpo natural. Ahora bien, de acuerdo con la doctrina de los dos cuerpos del rey, el cuerpo político es, por definición, inmortal —*le roi ne meurt jamais*—[20] y no está "sujeto a dolencias y accidentes".[21] De este modo, la interpretación que sugiero sobre el Rey Leproso, en que la lepra del rey sólo afecta su cuerpo natural en la medida en que ésta concierne al cuerpo político —por lo que constituye la representación de una amenaza crucial a la monarquía y al reino—, corresponde, de manera interesante, al modelo de los dos cuerpos. Porque la doctrina de la inmortalidad del rey político o místico sirve para favorecer la longevidad del régimen; pero tal doctrina sólo puede seguir siendo "verdadera" mientras la

[20] La máxima "el rey nunca muere" se ha conocido en Francia desde fines del siglo XVI (Kantorowicz, 1997, p. 409).

[21] Plowden, citado en Kantorowicz, 1997, p. 14.

sucesión tenga éxito y mientras el pregón "el rey ha muerto; larga vida al rey" continúe fundamentando, en forma de representación, la unidad de la monarquía a lo largo de las discontinuidades existentes entre los reyes. El Rey Leproso, por el contrario, es una señal de un régimen en peligro.

De este modo, no resulta sorprendente que el Rey Leproso de Camboya sea también el rey que llevó a cabo la mejor reconstrucción del reino hasta ese entonces. La exégesis epigráfica de Jayavarman VII relativa a la unión de la salud física y la justicia social personificada por el rey, adquiere forma plena en la leyenda y en sus representaciones artísticas en el Bayon. Al sufrir con el sufrimiento de la población, en estas escenas el rey encuentra la fuente curativa para su propio cuerpo, con lo que, implícitamente, cura el cuerpo político. Y en el ínterin, de una manera o de otra, el rey libera a un prisionero. Dicha liberación, que trae a la memoria el poder real del perdón, puede ser considerada como la cura, el acontecimiento y el resultado de la curación.

Reminiscencias de Lovek

La leyenda de la caída de la capital khmer en Lovek a fines del siglo XVI habla de la inmanencia del Dharmarāja y del reinado en el cuerpo sustituto de una estatua. Este relato, tal como aparece en las crónicas reales de Camboya, y como se enseña en las escuelas y se narra en Lovek, se basa en la concepción de la integridad interdependiente del cuerpo natural, del cuerpo político y del cuerpo del *dharma,* por así decirlo, del rey. Siendo incapaz de conquistar la capital khmer en Lovek solamente por medios militares, el rey siamés ideó una estratagema consistente en disfrazar de monjes a dos hombres versados en magia y enviarlos a Camboya, que a la sazón sufría epidemias y hambre. Los dos falsos monjes viajaron a través del país khmer trabajando en equi-

po: uno de ellos producía una enfermedad y el otro la curaba. La reputación de los curanderos milagrosos llegó a oídos del rey khmer, quien los mandó llamar a su corte. Después de su llegada, el rey cayó enfermo en frecuentes ocasiones sólo para ser curado por estos personajes. Éstos revelaron que la verdadera causa de la enfermedad del rey eran las imágenes poderosas y maléficas de Buda que se encontraban en la ciudad real, en especial el Buda colosal de cuatro rostros que el abuelo del monarca había mandado erigir en el centro de la ciudad cuando había fundado la capital. En forma muy similar al Bayon de Jayavarman VII, este Buda de cuatro rostros representaba la sede del poder real en el centro del reino y estaba estrechamente relacionado con la imagen misma del rey. En realidad, los falsos curanderos declararon que, para curar al rey, era necesario desmantelar las poderosas estatuas. Siguiendo su consejo, el rey enfermo mandó arrojar al Buda de cuatro rostros al río.[22] Sin embargo, en lugar de curar los males físicos del rey, esta acción desencadenó una serie de calamidades al reino, el cual cayó poco después bajo las fuerzas siamesas. Una vez más, la enfermedad que azotó al reino se ve proyectada en el cuerpo mismo del rey y viceversa. La destrucción de su cuerpo sustituto, en este caso el cuerpo del Buda del centro de la capital, significa la destrucción del reino y, por tanto, de la soberanía del rey.

Tiempos modernos

Como Freud indicó, el rey debe cuidarse y debemos cuidarnos de él. Desde luego, el padre del psicoanálisis estaba interesado en la "ambivalencia de las emociones". Pero debido a esta doble valencia de la dignidad real, no resulta sorprendente que, en diversas culturas, el rey sea expulsado periódi-

[22] Véase *Vamn Juon*, 1929, 1934, pp. 248-249; Khin, Sok 1988, pp. 192-193. Para otras versiones, véase Villemereuil, 1883, pp. 289-291, y Moura, 1883, vol. II, p. 51.

camente, en forma física o simbólica, durante las ceremonias rituales destinadas a renovar la precaria integridad del reino. Se expulsa el mal y se retiene el bien, pero ya que la dignidad real es esencialmente ambivalente, este gesto purificador debe repetirse periódicamente.

Algunas ceremonias que se realizan en Camboya con motivo del año nuevo pueden entenderse en razón de una respuesta ambivalente de este tipo a la inevitable duplicidad real. El ritual de Stec Māgha, durante el cual el rey "verdadero" abdicaba para ser reemplazado por un rey temporal durante algunos días, se practicó en la corte hasta el siglo XIX. Este rey temporal se hacía cargo de las "calamidades" (*groh*) del reino, con lo cual aliviaba simbólicamente al verdadero rey de esta carga indeseable. En la versión siamesa de este ritual (que, a diferencia de la khmer, está relativamente bien documentada por observadores extranjeros), el rey temporal recauda impuestos a su antojo. Él y su corte temporal eran despreciados, e incluso la población enfurecida los atacaba.[23] Otro ritual representado en año nuevo, la ceremonia real Trot, tiene el propósito de exorcisar los espíritus malignos del cuerpo del rey a fin de purificar el reino. Se hace que los espíritus malignos entren en el rey, se les sienta en su trono, después de lo cual se les expulsa en forma dramática. La danza ceremonial popular también denominada Trot, así como otros acontecimientos populares relativos al año nuevo, conservan los vestigios de un regicidio ritual. En este drama de danza ambulante, que tradicionalmente se interpreta con el fin de asegurar la renovación espiritual de la aldea, la población, la ciudad o el reino, un grupo de cazadores mata simbólicamente lo que yo interpreto como un sustituto metafórico o metonímico del rey: un venado, o en ocasiones el Buda.[24]

[23] Véase Leclère, 1917, pp. 292-318; Porée-Maspéro, 1969 vol. 3, pp. 579-649; CMC, 1985, pp. 79-82.

[24] En su transcendental estudio de Trot, Paul Lévy (1981-1984) demuestra claramente que Trot es (o incorpora) el ritual del regicidio.

Ciertos aspectos recurrentes de las "actividades" políticas de Norodom Sihanouk, en particular lo que yo denominaría su "estrategia de abdicación", aunque generalmente responden de forma única y original a situaciones sociopolíticas sin precedentes, pueden considerarse arraigadas en estas prácticas rituales tradicionales. En efecto, la primera abdicación del monarca moderno se basó en el concepto de los múltiples cuerpos del rey. El rey, como un "individuo corporativo", posiblemente es elegido por la Gracia, pero no por el voto democrático. De hecho, la democracia debería ser completamente incompatible con las estructuras monárquicas que he descrito. El cuerpo del rey puede experimentar infinitas sustituciones, pero, no obstante, es irreemplazable. O más bien, un rey es irreemplazablemente reemplazable. La sustitución de cuerpos no puede obedecer simplemente al cambio de la opinión pública, como se refleja en las encuestas o en las elecciones. Un rey debe ser rey a pesar de la población y a pesar de sí mismo. Éste es el meollo de la cuestión, y esto explica las potenciales deficiencias, así como las posibilidades esperanzadoras personificadas en la multiplicidad sobrepuesta de la dignidad real, específicamente en relación con el reino de Camboya. Este principio de sustitución, por medio del cual una parte, en cierto nivel, reemplaza al todo en otro nivel (el cuerpo del rey como miembro de la sociedad que reemplaza al cuerpo de la sociedad en su conjunto, por ejemplo), sólo puede operar si en cada nivel el cuerpo en cuestión participa en un intercambio con un segundo cuerpo mayor que el suyo, o al menos con uno que no esté subsumido o regido por el primer cuerpo como tal. Yo propondría que ésta es la fuente del poder curativo del rey: la creencia de que la parte, en otro nivel, es un todo, de tal modo que el cuerpo enfermo (una parte desmembrada), si se le asocia metonímicamente o se le sustituye por la parte única que es el cuerpo del rey, puede ser curado (transformada en un todo) a través de una relación de este tipo con la totalidad trascendente de esta parte real.

Sin embargo, este principio es también lo que al parecer es más incompatible con la democracia. Porque de acuerdo con el concepto de representación democrática, el todo es simplemente la suma de las partes y sus representantes se eligen mediante una cuenta aritmética. Un cuerpo es un cuerpo. Un voto es un voto. No hay, o no debería haber, una parte específica (un "rey") que simultáneamente personifique al todo. Sin embargo, al hacer uso de la distinción entre el cuerpo natural y el místico del rey, Sihanouk utilizó los recursos de cierta deconstrucción de esta oposición aparentemente implacable entre la monarquía y la democracia.

La primera abdicación de Sihanouk en 1955, ocasión en la que puso a su padre en el trono como sustituto temporal, fue, desde este punto de vista, una especie de regi-suicidio cometido con el fin de proteger al rey, la dignidad real y el reino en el encuentro con la democracia. A partir de su regreso al trono en la década de los noventa, el rey ha amenazado en repetidas ocasiones con abdicar; además, sus constantes viajes fuera del país, o sus continuas declaraciones sobre su retiro de la vida pública, pueden considerarse como una abdicación virtual —o ritual— destinada a purificar la dignidad real. Incluso sus detractores más vehementes, que ven al rey como la encarnación de los males de la nación, en realidad se encuentran bajo la fuerte influencia del hechizo real. Al sugerir actualmente, en forma similar a algunos de los secuaces de Lon Nol, que la expulsión del rey restauraría la integridad de Camboya, colocan su discurso, supuestamente republicano, en la misma concepción del cuerpo sustituto del rey.

La constante fascinación política y de los medios por la salud actual del rey son otros indicios de la relevancia permanente de esta tradición real. El *Boletín de Documentación Mensual,* publicado por el gabinete real, proporciona amplia información sobre los acontecimientos en curso: recortes de periódicos con comentarios personales del rey, fotocopias de comunicados oficiales y personales, relatos de las audien-

cias reales, entre otros. El primer artículo, en el encabezamiento de cada *Boletín*, es una lista de las "actividades" del monarca, entre ellas cada una de sus numerosas visitas al médico. Asimismo, en la prensa local con regularidad se publican informes médicos detallados sobre el rey. La salud del rey se vuelve crucial en tiempos de tensión política: cuando el cuerpo de la nación amenaza con desintegrarse, el cuerpo del rey está especialmente en riesgo.

La percepción de una comunión entre la salud real y la salud nacional da lugar a estrategias políticas de todos los matices. En 1998, después de unas elecciones nacionales complicadas, el primer ministro Hun Sen hizo un llamamiento a los líderes de la oposición que denunciaban la existencia de un fraude electoral, para que resolvieran su conflicto electoral inmediatamente a fin de que el rey Sihanouk pudiera partir del país para someterse a un tratamiento médico urgente. La implicación de esto era que los desacuerdos dentro del gobierno amenazaban con dañar el cuerpo del rey, y a su vez la recuperación del rey significaría la recuperación de la estabilidad nacional. En otro nivel esta petición sin duda podría interpretarse como la expresión poco encubierta del deseo de desterrar al rey. Ya sea que al primer ministro y "hombre fuerte" le interesara expulsar al rey para sustituir el cuerpo del rey con su propio cuerpo, ya sea que le preocupara la curación del rey a fin de sanar el cuerpo de la nación, la base conceptual de esta petición sigue siendo la misma: la posibilidad de sustitución entre los múltiples cuerpos del reino.

De hecho, cada una de las partidas ceremoniales y periódicas de Sihanouk constituye un nuevo destierro de este emisario sobre el que recaen las calamidades del reino. El poder de un rey que hace uso de su propia ausencia es, en efecto, un poder débil. No obstante, es un poder inabrogable, irreemplazable y, de este modo, insuperable. Porque un rey ausente está destinado a regresar.

5. STEC GAṂLAṄ' Y YĀY DEB: EL CULTO A LOS REYES Y REINAS EN LA CAMBOYA ACTUAL

HANG CHAN SOPHEA
Especialista de APSARA, Siem Reap, Camboya
(Traducido y revisado con la colaboración de Ashley Thompson)

INTRODUCCIÓN

Camboya comparte con otros países vecinos un sistema general de creencias: el culto a las montañas o a otros *tumuli*, como los montículos de termitas, en todos los cuales se cree que residen espíritus territoriales u otros poderes sobrenaturales. A estas creencias generalmente se les califica de animismo. El culto a tales entidades está destinado principalmente a evitar accidentes, peligros, sequías y enfermedades, y a garantizar el bienestar y la prosperidad. A medida que estas creencias animistas se mezclaron con religiones más formalizadas que se desarrollaron inicialmente en lo que constituye actualmente India y que fueron llevadas a Camboya antigua, aparecieron las características culturales físicas de la Camboya antigua que son tan conocidas actualmente, esto es, sus *prāsād* y sus estatuas. Asimismo, surgieron los sistemas khmeres relativos a la dignidad real, los cuales se debieron a una evolución de la fusión de estos sistemas religiosos, de manera que al espíritu territorial más importante, el rey, se le personificó mediante un gran templo-montaña, el cual albergaba estatuas que representaban a los grandes dioses.

Aunque estos sitios y objetos antiguos de culto tal vez ya no transmitan el significado religioso preciso que alguna vez poseyeron, muchos de ellos aún son venerados. En las páginas siguientes estudiaré el culto contemporáneo de dos estatuas antiguas prácticamente idénticas y sus numerosas copias modernas, todas las cuales son consideradas de importancia singular en el ámbito nacional. Dichas estatuas, localizadas en la capital moderna de Phnom Penh y en la capital antigua de Angkor, están asociadas con la monarquía de Camboya de diversas maneras: algunas son veneradas por el rey y la reina actuales y por otros miembros de la familia real; a otras, como representaciones de un rey antiguo y como excavaciones, se les rinde culto y se asocian, de alguna manera, con el rey actual. Aunque el rey mismo no sea necesariamente adorado como un dios, mediante la intermediación de estas imágenes se le confiere una cualidad divina. Tengo el propósito de demostrar la existencia de cierta continuidad en la tradición khmer desde la antigüedad hasta los tiempos modernos, a pesar de los importantes cambios en las estructuras religiosas y políticas, o tal vez debido a ellos.

1. Stec Gaṃlaṅ' o el "Rey Leproso" del Museo Nacional[1]

a. Descripción general

En medio del patio central del Museo Nacional de Phnom Penh, situado al norte del Palacio Real, se exhibe una estatua conocida tradicionalmente como Stec Gaṃlaṅ' (pronúnciese "sdach kamlong") o el Rey Leproso, la cual también se exponía antes de las guerras recientes (fig. 5.1). La estatua, que mira hacia el este, se encuentra en un pabellón abierto con

[1] Inventariado como K. 1860.

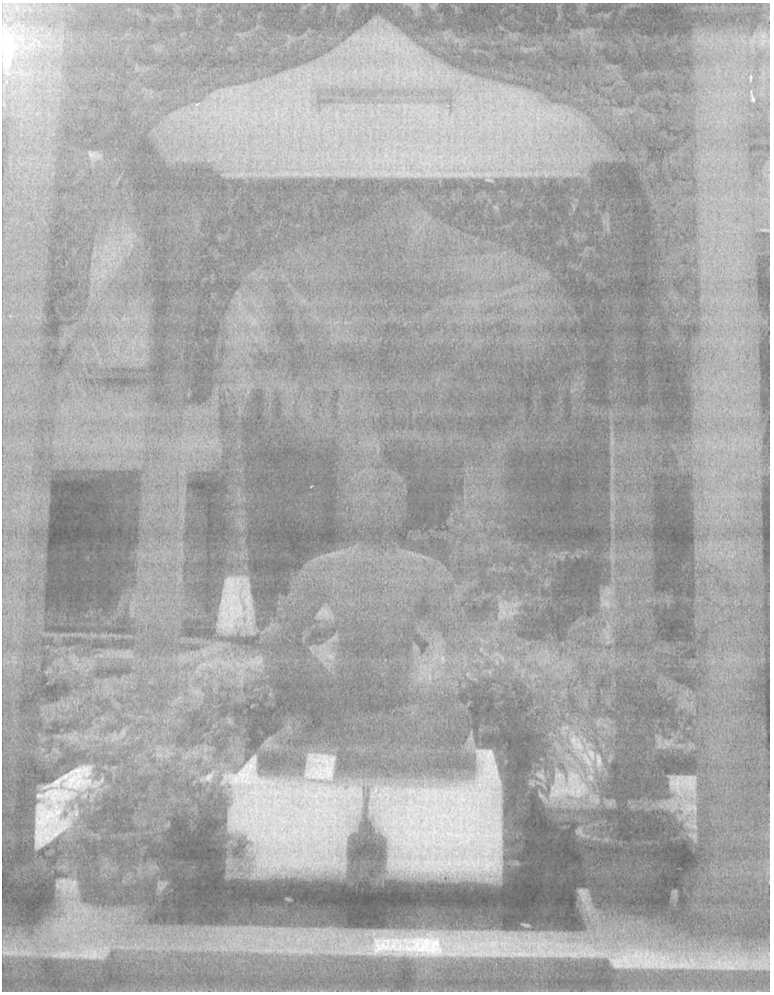


Fig. 5.1 Estatua del Rey Leproso, Museo Nacional, Phnom Penh (Hang Chan Sophea).

un techo piramidal erigido en la intersección de cuatro rutas que conducen al exterior de cada una de las cuatro galerías del museo, las cuales forman un recinto que rodea este patio. Circundada por un foso en miniatura construido en la plataforma elevada del pabellón, la estatua se encuentra sola, como si estuviera en una isla. Directamente enfrente de la estatua está colocado un incensario.

El Rey Leproso está esculpido en piedra arenisca. Se encuentra en posición sedente, con la pierna izquierda doblada hacia el cuerpo, y la derecha doblada hacia arriba. Le faltan los últimos tres dedos del pie derecho. La mano izquierda descansa sobre la rodilla izquierda; la derecha, de la cual sólo queda la base de la palma, está colocada sobre la rodilla derecha. Se cree que esta mano sostenía un atributo, tal vez un bastón. Sobre sus labios carnosos tiene un bigote esculpido en bajorrelieve, y de sus labios salen dos dientes que semejan colmillos. El pelo está esculpido en hileras de rizos que caen sobre la nuca de la estatua. Una porción del cabello está recogida en un moño en la parte superior de la cabeza. Tales detalles, junto con un torso algo alargado, que posee anchos e imponentes hombros, distinguen esta estatua del arte típico angokoreano.

Aunque se cree que el Rey Leproso se remonta a la época del reinado de Jayavarman VII (fines del siglo XII y principios del XIII), o a un periodo un poco posterior, no fue sino hasta fines del siglo XIX cuando los investigadores documentaron su existencia, tiempo en el que se le rendía culto sobre una terraza cruciforme elevada, situada al noreste del antiguo Palacio Real de Ankor Thom. A dicha terraza, construida durante el reinado de Jayavarman VII o un poco después, en el siglo XIX se le denominaba la Terraza del Rey Leproso, nombre que aún conserva. Los investigadores de aquel tiempo consignaron la leyenda de este rey aquejado de lepra. Actualmente la leyenda se cuenta en Angkor, a menudo asociándola específicamente con el templo del Bayon, y en todo el país se

relatan numerosas versiones de la historia del Rey Leproso, relacionada con el Bayon o con las montañas Kulen, al norte de la planicie de Angkor. Sin embargo, las evidencias iconográficas, epigráficas y algunas lingüísticas, indican que la estatua se esculpió con el propósito de representar a Yama, el dios de la muerte.[2] Finalmente la estatua se trasladó al Museo Nacional de Phnom Penh para su custodia.[3]

b. Culto contemporáneo

La localización central de la estatua del Rey Leproso en el Museo Nacional es el primer indicador de su importancia, no en términos artísticos —puesto que tal estatua es artísticamente menos destacada que muchas otras piezas del periodo angkoreano—, sino por su valor sagrado. Aunque a otras estatuas del museo también se les rinde culto,[4] los empleados del

[2] Para más detalles, véase el artículo de Thompson, *supra*.

[3] De acuerdo con Saen Chrik, quien ha sido empleado de la sección de Artes Plásticas del Museo Nacional desde 1943, la estatua se trasladó al Museo Nacional en 1960.

[4] A una estatua del Buda de bronce llamando a la tierra como testigo se le rinde el culto más fervoroso (K. 5740, E. 820, de Chieng Saen, fechada en los siglos XV-XVI por el museo). La estatua está ataviada con una túnica de monje color azafrán. Actualmente se exhibe como el elemento central de una tríada de budas (junto con K. 6079 y K. 6077). A una imagen del Buda adornado (K. 6080), colocada enfrente de esta tríada, se le rinde culto como el futuro Buda Maitreya. Enfrente de este grupo hay un incensario, un manuscrito para adivinación y una caja de ofrendas. El guardián del museo del ala que alberga estas imágenes, si se le solicita, predice la fortuna de los visitantes interpretando pasajes del manuscrito. Otra imagen importante es un Buda de piedra dorado del siglo VII que muestra el signo de apaciguamiento (*abhāyamudrā*), procedente de Wat Kompong Luong, Angkor Borei, Takeo (K. 1731, B. 701). Esta estatua también está ataviada con una túnica color azafrán; frente a ella hay un incensario, un florero y una bandeja de ofrendas. Otras cinco estatuas del Buda del siglo XII en piedra arenisca protegidas por el *nāga* han sido recientemente agrupadas para su exposición sobre un pedestal piramidal escalonado. La imagen superior es K. 1679, B. 794, 10.3 del templo de Angkor Wat. Esta estatua, que se encuentra en una caja de vidrio, está ataviada con una túnica color azafrán; frente a ella hay una bandeja de ofrendas. Flanqueando esta imagen, en el segundo escalón del pedestal está la estatua K. 985, 10.7 de Sisophon, y otra, adquirida recientemente, de Battambang, que carece de número de inventario. Esta última tam-

museo consideran que la estatua del Rey Leproso es el "punto de reunión" (*dī ruom* o *dī prajuṃ*) de los poderes sobrenaturales del museo (*pāramī*) (véase también el análisis sobre los *pāramī* de Bertrand en este volumen). Especialmente en los días sagrados (*thṅai sīl*), los empleados del museo y otros miembros del Ministerio de Cultura, así como peregrinos que llegan de otras partes, ofrecen flores, incienso y velas a esta estatua. El museo no cobra cuota de entrada a los individuos o a los grupos pequeños que desean rendir culto a ésta o a otras estatuas. Los devotos piden a la estatua, o más bien a sus *pāramī*, que conceda salud y prosperidad a ellos y a sus familias o comunidades, especialmente durante o después de atravesar por tiempos difíciles (disputas, accidentes) o antes de posibles riesgos o peligros (inversiones, elecciones, etc.). En este último caso, después de que el peligro ha pasado y se ha logrado el éxito, se hacen ofrendas especiales a la estatua. Los estudiantes de la Universidad de Bellas Artes (campus del sur), que se encuentra cerca del museo, rinden culto a la estatua con mayor devoción durante los periodos de exámenes. Dos veces al año los empleados del museo celebran ceremonias especiales: durante la celebración de los muertos (*Bhjuṃ Piṇḍ*) y en el año nuevo tradicional. Se invita a monjes para que reciten cánticos en las oficinas del museo, que se encuentran en el segundo piso, después de lo cual le llevan al Rey Lepro-

---

bién está ataviada con una túnica color azafrán; directamente sobre el regazo de la estatua hay flores y frente a ella, una bandeja de ofrendas. Las estatuas K. 2685 (sin especificación de su origen) y K. 1677, B. 88, 10.6 de Tonle Bati se exhiben a ambos lados, en el piso inferior del pedestal. Otra estatua venerada es la figura adornada de rodillas esculpida en madera y cubierta de oro, que se remonta al siglo XVI (Gh. 315; J. 186; J.11.4). Enfrente de esta estatua están colocados un incensario, un florero y una bandeja de ofrendas. Finalmente está la famosa estatua de Jayavarman VII en meditación; directamente sobre su regazo hay flores y frente a él, una bandeja de ofrendas. Los empleados del museo les rinden culto a todas estas estatuas en los días sagrados (*thṅai sīl*); a muchas también las veneran visitantes khmeres y de otras nacionalidades, generalmente asiáticos, que asisten al museo. Es notable que la estatua del Rey Leproso sea, al parecer, la única imagen no budista a la que se le rinde culto en la actualidad; a diferencia de las estatuas enumeradas antes, le rinden culto casi exclusivamente los khmeres.

so bandejas con ofrendas como arroz, dulces, agua, nuez de betel y hojas de areca, entre otros objetos. Un grupo de percusiones (*biṇbādy*) toca música a la estatua. Otras estatuas también pueden ser objeto de veneración durante estos tiempos ceremoniales, no obstante, el Rey Leproso es, sin lugar a dudas, el objeto de culto central y más destacado.[5]

2. Yāy Deb, población de Siem Reap

a. Descripción general

La estatua conocida como Yāy Deb (pronúnciese "yeay tep"), Ancestro Divino Femenino, se encuentra ubicada, mirando al este, bajo un árbol *bodhi* (*ficus religiosa*) en un camellón (o isla de peatones) al noroeste de la residencia del rey en la población de Siem Reap. Al igual que la ubicación del Rey Leproso en Phnom Penh, la estatua de Yāy Deb está localizada en un punto central de la población de Siem Reap. En septiembre de 1998, precisamente unos días antes de que tuviera lugar una cumbre intergubernamental presidida por el rey Sihanouk con el fin de dar solución al conflicto entre las facciones en lucha después de las elecciones de julio de 1998, el rey y la reina financiaron la construcción y la consagración de un pabellón con techo piramidal para albergar esta estatua (fig. 5.2).

La estatua de Yāy Deb es prácticamente idéntica a la del Rey Leproso que se exhibe en el Museo Nacional, con una notable excepción: Yāy Deb no tiene colmillos. Se cree que esta estatua es contemporánea de la del Rey Leproso, y fue encontrada por algunos de los primeros investigadores que trabajaban en Wat Khnat Rangsei, pagoda budista construida en un templo preangkoreano situado al sur del Baray Occi-

[5] Personalmente sólo he tenido la oportunidad de observar la ceremonia en el año nuevo de 1998. Un empleado del museo, Long Thul, amablemente describió la misma ceremonia como se realiza en la celebración de los muertos.

Fig. 5.2 Yāy Deb Shrine, Pueblo de Siem Reap (Hang Chan Sophea).

dental. Durante el periodo del Khmer Rouge la estatua fue rota y arrojada a un estanque del cercano Wat Damnak. Como sucedió con muchas otras estatuas durante aquel tiempo, se dice que los *pāramī* de Yāy Deb evitaron que los iconoclastas la destruyeran por completo o que la arrastraran lejos de su sitio de poder. Habiendo recuperado las diferentes piezas, en 1985 los residentes de Siem Raep, entre ellos miembros de la Oficina de Conservación de Angkor, se llevaron la estatua reconstruida de Wat Damnak para colocarla bajo el árbol *bodhi*. Como la cabeza había desaparecido por completo, en la Oficina de Conservación se moldeó una réplica en cemento en 1988, la cual se unió al cuerpo antiguo de piedra. Poco después la cabeza fue robada, creyendo que era la original antigua. La Oficina de Conservación le colocó una nueva cabeza de cemento a la estatua, que es la que se conserva hasta la actualidad.[6]

El hecho de que esta estatua, esculpida con rasgos físicos masculinos, sea adorada actualmente como una mujer no ofende la sensibilidad tradicional khmer. Tampoco se considera extraño que a dos estatuas prácticamente idénticas se les rinda culto, a una como hombre y a otra como mujer. Cuando se le preguntó a un empleado del Museo Nacional sobre este fenómeno explicó que

> […] los títulos no significan que sean dos estatuas diferentes, porque son las estatuas de una sola divinidad a quien se le rendía culto desde tiempos antiguos. No se puede separar lo masculino de lo femenino; más bien cada uno [de estos aspectos] es manifestación de la divinidad, que puede aparecer como masculina o femenina, dependiendo de las diferentes conjunciones del tiempo y del espacio.[7]

No obstante, aunque los habitantes de Phnom Penh pueden reconocer el equivalente femenino del Rey Leproso en

[6] Datos proporcionados por Nim Sun, vicedirector de administración de la Oficina de Conservación de Angkor.

[7] Saen Chrik. Más adelante veremos otra interpretación de este fenómeno.

Yāy Deb, entrevistas con devotos de Yāy Deb en Siem Reap indican que pocas personas de esta ciudad provincial saben que el equivalente masculino de esta estatua es actualmente el ídolo principal del Museo Nacional.

b. Culto contemporáneo

Los residentes de Siem Reap creen con fervor en los *pāramī* de Yāy Deb. Diariamente le llevan numerosas ofrendas a la estatua. También le rinden culto personas de fuera de la ciudad y de la provincia.[8] Además de que Yāy Deb siempre está cubierta con túnicas de colores rojo y azafrán, se le maquilla con polvos para la cara y se le aplican cremas y lápiz de labios. Uno de los guardianes de su santuario cuenta que son principalmente las prostitutas las que maquillan a Yāy Deb; se cree que si ella es bella, las personas que le rinden culto de esta manera también lo serán. Periódicamente también le pintan colmillos que salen de su boca usando barniz de uñas. Se dice que lo que más aprecia la divinidad son las "pollos crucificados" (*mān' chkaṅ*) u otro tipo de carne cruda, con sangre, y el "licor salvaje" (también conocido como *sāhāv*).[9] Los fieles generalmente le quitan la carne a un pollo antes de extender sus alas y sujetarlas a una cruz de madera; el pollo crucificado se apoya en la base de la estatua. Se vierte licor de arroz sobre un pequeño recipiente de arroz, directamente sobre el pollo o en una taza pequeñísima. Las ofrendas también consisten en plátanos y objetos tradicionales para el culto hechos de

[8] Aunque esta clase de devotos más bien parece estar constituida básicamente por personas que le rinden culto a Nāṅ Cek-Nāṅ Cam, que se exhibe en el pabellón situado al noreste de Yāy Deb. Una vez que le han rendido homenaje a Nāṅ Cek-Nāṅ Cam, los devotos le hacen ofrendas adicionales a Yāy Deb. Las estatuas de Nāṅ Cek-Nāṅ Cam son, al igual que las imágenes estudiadas aquí, de importancia nacional y regional.

[9] ¿Se podría plantear la hipótesis de que los gustos de Yāy Dep se derivan de sus orígenes como dios de la muerte?

coco y de hojas de areca (*slā dharm tuṅ*). También se sueltan pollos vivos enfrente de la estatua, en un acto que se considera que simboliza —si no es que representa una ejecución mágica— a la divinidad comiéndose el pollo. En los días sagrados (*thṅai sīl*) el culto puede realizarse ininterrumpidamente desde el amanecer hasta el anochecer. Anualmente se lleva a cabo una ceremonia en honor de Yāy Deb, la cual tiene lugar durante los meses lunares de *Phalgun* o *Chet*, antes del año nuevo tradicional. Personas de todas condiciones, de la ciudad y del campo de Siem Reap, se reúnen para este acontecimiento.

Cuando el rey y la reina residen en Siem Reap, presentan con regularidad ofrendas a la estatua, especialmente en los días sagrados, consistentes en cigarrillos, nuez de betel, hojas de areca, dulces y otras clases de alimentos, además de flores. También se sabe que los líderes militares de Siem Reap solicitan ayuda a Yāy Deb antes de emprender campañas militares y, desde luego, que le dan las gracias por los servicios concedidos con ofrendas de sabrosos pollos y alcohol.

Vendedores locales y los guardianes del pabellón de Nāṅ Cek-Nāṅ Cam, cercano al lugar, venden fotografías de Yāy Deb, así como objetos para el culto, como incienso, velas y flores de loto. Los fieles y los supersticiosos también pueden comprar medallones de plástico con las imágenes en miniatura de Yāy Deb, Nāṅ Cek-Nāṅ Cam y Braḥ Aṅg Dang Kaoe, divinidad personificada en una estatua de Avalokiteśvara, que se encuentra frente al Palacio Real de Phnom Penh, donde se le rinde culto. Con la reciente reapertura al público de las montañas Kulen, además de las imágenes sagradas, en el centro de Siem Reap, también se pueden adquirir recuerdos de Braḥ Aṅg Dhaṃ, el Buda colosal en posición reclinada que se encuentra en la cima de las montañas Kulen.

3. La estatua de Yāy Deb del Museo Nacional

a. Descripción general

Otra estatua, idéntica a la del Rey Leproso, aunque conocida como Yāy Deb, se exhibe, mirando hacia el este y bajo un árbol *koki*,[10] dentro del área del Museo Nacional de Phnom Penh, al norte del edificio del museo.[11] Es una copia exacta del Rey Leproso del museo que, de acuerdo con el mismo artesano que la fabricó, se elaboró en 1970 con el fin de proteger el original que se encuentra dentro del museo.[12] Con el aumento de la inseguridad en todo el país y en la capital, los funcionarios del museo esperaban hacer creer a los posibles ladrones que esta copia expuesta era el original. Resulta interesante que, hasta donde yo sé, ésta sea la única copia con fines de "seguridad" exhibida en los terrenos del museo. Algunas personas atribuyen a esta estratagema que el original del Rey Leproso haya salido ileso de las guerras recientes, además, desde luego, de los notables poderes de la imagen. En realidad se considera que el hecho de que todas las estatuas del museo hayan quedado intactas se debe directamente a que el Rey Leproso, como el punto de reunión de los *pāramī* del museo, haya quedado ileso.

b. Culto contemporáneo

Al igual que las otras estatuas que hemos descrito, ésta se encuentra cubierta por una túnica de color azafrán. Sus devotos son principalmente los miembros del museo y los residentes del área, así como los estudiantes de la Universidad

[10] *Gagir* (*hopea odorata*).

[11] La estatua ha estado en su ubicación actual sólo durante algunos años. Los empleados del museo la trasladaron de su lugar previo hacia el noroeste del museo en la década de los noventa, cuando el área se empezó a poblar de ocupantes ilegales.

[12] Saen Chrik, comunicación personal.

de Bellas Artes, cercana al museo, especialmente durante la época de exámenes. Al parecer relativamente pocas personas que residen en zonas no muy alejadas del museo, saben de la existencia de esta estatua. Diariamente se le otorgan ofrendas similares a las que mencionamos antes; en los días sagrados se hacen ofrendas más elaboradas, entre ellas *paysī* y otros objetos tradicionales para el culto, fabricados con troncos de plátanos. Generalmente los fieles saben que ésta es una copia de cemento de la estatua original del Rey Leproso tallada en piedra, la cual se encuentra sólo a unos metros de distancia, dentro del museo, y que también es el equivalente de Yāy Deb de Siem Raep. Algunas personas, como por ejemplo Saen Chrik, empleado del museo (citado *supra,* nota 3), consideran la estatua de Yāy Deb del museo como la manifestación femenina del Rey Leproso. Para él, además, la estatua de Yāy Deb de Phnom Penh sustituye a la de Siem Reap, lo que permite que la divinidad sea adorada tanto en la capital antigua como en la moderna. Otras personas consideran que el Yāy Deb de Phnom Penh es una divinidad independiente de estas otras imágenes, y sus *pāramī* tienen poder por sí mismos (fig. 5.3).

4. Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr, también conocido como Stec Gaṃlaṅ', en la ribera de Phmon Penh

a. Descripción general

Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr o "Dios Augusto [que porta] una Concha y un Disco", también conocido como Stec Gaṃlaṅ', se encuentra, mirando al este, en un pabellón de techo piramidal en la ribera del río Tonle Sap, exactamente enfrente de Wat Unnalom, la sede de la secta Mahānikāy de Camboya. El pabellón está decorado barrocamente con todo tipo de objetos dorados y de colores: cortinas corridas de modo que revelen

Fig. 5.3 Yāy Deb Shrine, Museo Nacional, Phnom Penh (Hang Chan Sophea).

en forma teatral la estatua, sombrillas en miniatura flanqueándola, estatuas pequeñas, papel *paysī*, incensarios, fotografías de otras estatuas ilustres del Buda, entre otros objetos.

Se dice que inicialmente el rey Norodom mandó erigir la estatua de Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr cerca de este lugar, enfrente de Wat Unnalom, cuando el palacio fue trasladado de Oudong a Phmon Penh a fines del siglo XIX con el fin de proteger la nueva capital. Durante los bombardeos japoneses sobre esta área en 1947, los residentes locales buscaron refugio cerca del *stūpa* de Wat Unnalom y de esta estatua de Stec Gaṃlaṅ'. Se dice que los que escogieron el *stūpa* murieron en los bombardeos; en cambio, los que buscaron la protección de Stec Gaṃlaṅ' sobrevivieron. Durante el periodo de Lon Nol, a principios de la década de los setenta, la estatua fue decapitada y reparada, tal como se describe en la cita de Harben que se comenta en la introducción a la parte II. Durante el periodo del Khmer Rouge, la estatua estuvo a punto de ser destruida. Se cuenta que, a principios de la década de los ochenta, un pescador cham sacó la cabeza de la estatua en la red que había arrojado en el río Tonle Sap cerca del lugar donde se había erigido la estatua. Sin embargo, el cuerpo nunca se recuperó. Un comerciante de Phnom Penh compró la cabeza y, en 1993, se la ofreció al rey Sihanouk después de que éste había regresado al país y había asumido nuevamente el trono. Miembros del partido FUNCINPEC, encabezados por dos hijos de Sihanouk, Norodom Ranariddh y Norodom Bhopa Devi, así como por un pariente real más distante, Chap Nhalyvuth,[13] financiaron la fabricación de una copia de cemento del cuerpo. La nueva estatua fue consagrada antes de las elecciones que tuvieron lugar ese mismo año.[14] Es una réplica del

[13] Los cuales, en el gobierno electo de 1988 ocupaban, respectivamente, los siguientes puestos: presidente de la Asamblea Nacional, ministro de cultura y primer gobernador de la provincia de Siem Reap.

[14] Información procedente de devotos y residentes locales, así como de Aun Khaem, del Instituto Budista de Phnom Penh y del actual guardián de la estatua, San Lon.

Rey Leproso del museo, con dos notables excepciones: no tiene dientes como colmillos y esta estatua está completa, con todos los dedos de los pies, las manos y el atributo (un ramo de botones de loto).[15] La leyenda relativa a esta estatua es una variación de las que se contaban en el pasado y se cuentan en el presente en Angkor.[16]

b. Culto contemporáneo

El Ayuntamiento de Phnom Penh emplea a una persona que ha vivido durante muchos años en la ciudad para que cuide diariamente la estatua.[17] La mayor parte de los devotos reside o residía en el área inmediata. Muchos de ellos son chinos étnicos o vietnamitas cuyos ancestros habían vivido cerca, en las márgenes del río o en casas flotantes sobre el río Tonle Sap, hasta que el gobierno los obligó a abandonarlas, cuando la ciudad se desarrolló durante el siglo XX. Mucha gente que sobrevivió a los bombardeos japoneses, así como sus descendientes, comúnmente rinde culto a Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr. El guardián relata que los hijos de algunos sobrevivientes que actualmente viven en el extranjero, cuando visitan Phnom Penh van a presentar sus respetos a la estatua. De acuerdo con este guardián, además de las ofrendas usuales, como velas, incienso y flores, se llevan ofrendas específicas para propósitos específicos: los que tratan de resolver problemas maritales llevan espejos; imágenes humanas esculpidas en arcilla o muñecos, para curar largas enfermedades; los que

[15] Cabe notar la discrepancia entre la apelación de la estatua y su realidad física. El nombre indica una asociación con el dios Viṣṇu, entre cuyos atributos tradicionales están una concha y un disco. Sin embargo, en la estatua no son discernibles las asociaciones materiales con Viṣṇu, ni en sus formas antiguas ni en sus formas modernas. Esta anomalía debería ser objeto de un estudio posterior, especialmente por el hecho de que los reyes de Camboya, budistas o no, se han asociado con Viṣṇu durante largo tiempo.

[16] Véase el artículo de Thompson, *supra*.

[17] San Lon, comunicación personal.

buscan a parientes perdidos ofrecen juguetes de niños con cascabeles (*kantae rae*); los comerciantes que desean el éxito en sus negocios llevan pollo, pato o puerco y fruta. Entre los objetos que constantemente se ofrendan están los palitos adivinatorios chinos (*caṅkeḥ*) que, si se le pide, el guardián usará para predecir la buenaventura de una persona. A Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr se le venera con una devoción especial durante las festividades de Auṃ Dik, carreras de barcos ceremoniales que se celebran en noviembre de cada año cuando el curso del Tonle Sap cambia su corriente hacia el sur. Situada en la ribera del río, la estatua se ha convertido en una especie de dios tutelar para los concursantes. Frecuentemente el danzante, que se encuentra en la proa del barco y que se cree que está dotado de la energía sobrenatural del barco, es el que hace las ofrendas a Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr a fin de pedirle o de agradecerle la victoria en las carreras. También es posible observar un aumento de los devotos de Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr cuando los peligros amenazan la ciudad como, por ejemplo, cuando estallan granadas, existen confrontaciones entre diversas facciones políticas o hay elecciones cercanas, entre otros acontecimientos.

Aunque el rey y la reina actuales no acuden en persona a rendir culto a Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr, el Palacio Real envía ofrendas a la estatua en los días sagrados, además, el rey pide al guardián que difunda el renombre de la estatua. También se dice que cuando el rey y la reina visitan Wat Unnalom se detienen en la entrada del templo y, desde las ventanas del automóvil, ofrecen sus respetos a Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr. Entre los integrantes de la familia real que con frecuencia visitan la estatua están los miembros del partido FUNCINPEC que citamos anteriormente (fig. 5.4).

Fig. 5.4 Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr, Phnom Penh (Hang Chan Sophea).

5. Stec Gaṃlaṅ' (2) en Wat Unnalom, Phnom Penh

a. Descripción general

Otra reproducción de cemento de Stec Gaṃlaṅ' se expone en un camellón situado entre Wat Unnalom y el río, exactamente al suroeste de la estatua de Braḥ Aṅg Sāṅkh Cakr. De acuerdo con el guardián de esta última estatua, algunos miembros del Ayuntamiento pertenecientes al Partido del Pueblo de Camboya (PPC) mandaron erigir este segundo Stec Gaṃlaṅ' antes de las elecciones nacionales de 1993. La consagración de esta estatua se celebró poco después de la que financió el FUNCINPEC que hemos descrito antes. Según se cuenta, la decisión de construir una segunda estatua se tomó después de que un grupo de funcionarios del Ayuntamiento, pertenecientes al PPC, consultó a un *grū* (curandero-adivino) sobre las futuras elecciones, el *grū*, un médium que era poseído por el espíritu de Stec Gaṃlaṅ', informó a los funcionarios que tal espíritu podía ayudarlos sólo si erigían su estatua en este lugar de la ciudad, que era sumamente visible, exactamente en donde, de hecho, había sido venerado el Stec Gaṃlaṅ' original antes de las guerras recientes. Viendo hacia el norte, esta estatua es otra de las copias alteradas del Rey Leproso del museo, sin los característicos colmillos de la estatua y sin los dedos de los pies y las manos rotos. Se encuentra sobre un pedestal al aire libre (fig. 5.5).

b. Culto contemporáneo

La falta de ostentación en la presentación de la estatua corresponde a su culto relativamente discreto. No tiene ningún guardián asignado en forma permanente y al parecer no se celebra ninguna ceremonia anual en su honor. En los días sagrados, residentes locales le ofrecen flores e incienso, y oca-

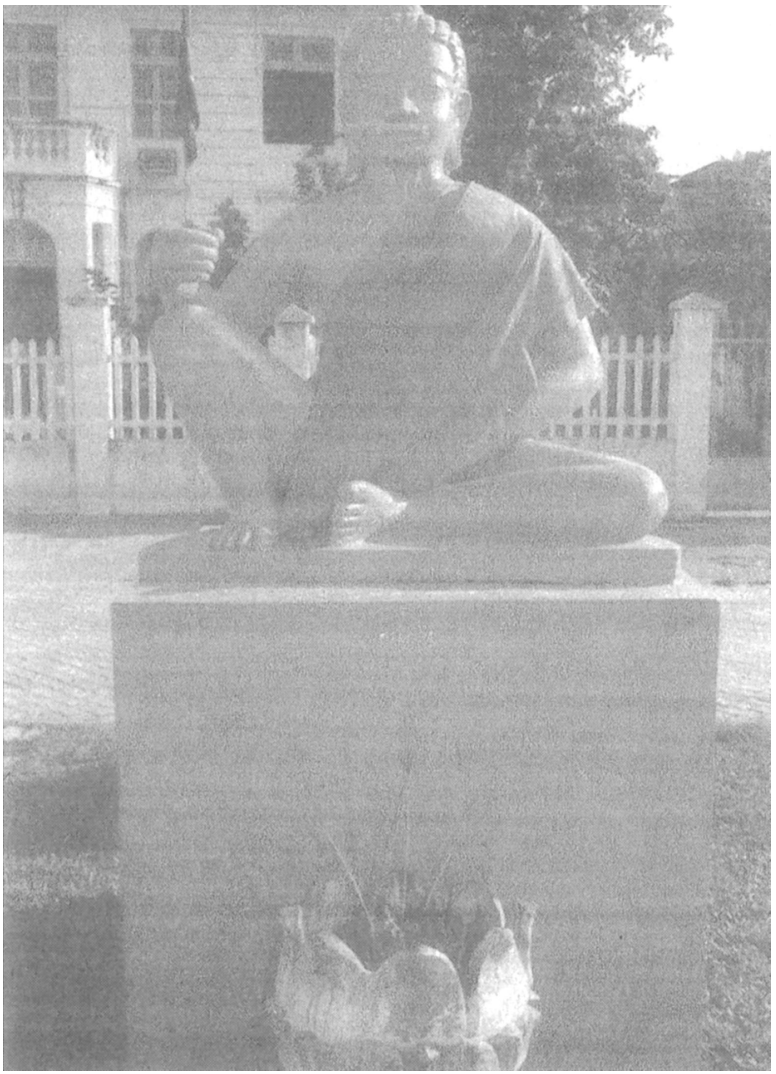


Fig. 5.5 Stec Gaṃlaṅ', Wat Unnalom, Phnom Penh (Hang Chan Sophea).

sionalmente también lo hacen los miembros del PPC del Ayuntamiento que la mandaron erigir.

6. Otras reproducciones modernas

En la provincia de Siem Reap se han erigido algunas otras copias de la estatua de Stec Gaṃlaṅ'. De especial importancia es la del Rey Leproso que se encuentra actualmente en la terraza de Angkor Thom. Antes de transferir la estatua original a Phom Penh en la década de los sesenta, la Oficina de Conservación de Angkor mandó hacer un vaciado de esta estatua, posteriormente un equipo de restauradores la terminó, tras lo cual, en 1999, fue colocada en la terraza. Como a la estatua de Yāy Deb de Siem Reap, a esta estatua se le había fabricado una cabeza de cemento en 1988. Y al igual que la cabeza de Yāy Deb, ésta fue robada, por lo que se tuvo que vaciar una cabeza nueva, aunque nunca se colocó sobre Stec Gaṃlaṅ' por temor a que fuera nuevamente robada. En 1999 el maestro espiritual de un curandero tradicional —el espíritu de Stec Gaṃlaṅ'— le dijo a éste que si deseaba conservar sus poderes curativos debería colocar una cabeza nueva sobre la estatua de Stec Gaṃlaṅ" de Angkor Thom. Así, este hombre y su familia financiaron la colocación de la cabeza, la cual llevó a cabo la Oficina de Conservación.[18] Actualmente "completa", la estatua yace en el centro de la terraza cruciforme mirando al este. Las estatuas protectoras en piedra (dos de ellas, según consta en documentos, estaban situadas cerca del Rey Leproso desde el siglo XIX; las otras dos se encontraron durante los trabajos de restauración) actualmente se encuentran en los cuatro extremos de la terraza, orientadas hacia los puntos cardinales. Frente a la estatua de Stec Gaṃlaṅ' está

[18] Según Nim Sun, de la Oficina de Conservación de Angkor, y Vān Sary, de la École Française d'Extrême-Orient.

colocada una caja de ofrendas perteneciente a las autoridades de la Oficina de Conservación, así como un incensario.

En 1999 las autoridades de la Oficina de Conservación erigieron una réplica de cemento del Rey Leproso en medio de un patio central al aire libre, rodeado de construcciones recientemente restauradas, y situado dentro del complejo de la Oficina de Conservación, que se encuentra en las afueras de la población de Siem Reap. Dicha estatua, que mira al este, está protegida por un pabellón. Con regularidad se le ofrece incienso en un receptáculo colocado en su base. Los planes originales de colocar la estatua en su propio pabellón en el centro de un estanque artificial que se construiría en el patio fueron abandonados por razones financieras.

Otra copia de Stec Gaṃlaṅ' puede verse en la aldea de Kok Thnot, sobre el dique norte del Baray Occidental. Esta estatua, junto con algunas otras, se construyó aquí como parte de una iniciativa turística promovida por una agencia local de viajes. Después de encontrarse con diferentes obstáculos para su autorización, la iniciativa fue abandonada definitivamente tras el golpe de Estado de 1997, cuando el número de turistas en la región descendió drásticamente. Parecería que los aldeanos no le han prestado gran atención a la estatua y en cambio han continuado rindiendo culto a otros espíritus tutelares tradicionales, incluso en ausencia de sus representaciones físicas, a causa de que algunas estatuas antiguas fueron robadas en años recientes.

Conclusiones

Quisiera señalar algunos aspectos sacados a la luz en esta investigación referentes al culto contemporáneo de Stec Gaṃlaṅ' y de Yāy Deb. El culto a estas estatuas demuestra que las asociaciones espirituales entre las capitales antigua y moderna de Camboya aún siguen vigentes. En primer lugar, de-

bemos resaltar que las mismas estatuas, o sus copias, son veneradas en las dos ciudades y que se considera que cada una de ellas contribuye a mantener la integridad nacional. Aún más notable resulta el hecho de que estas estatuas tienen configuraciones espaciales similares en cada una de las localidades. Las dos estatuas antiguas de las que se ha hablado aquí, la de Stec Gaṃlaṅ' del Museo Nacional (al igual que todas sus copias de Phnom Penh) y la de Yāy Deb de la población de Siem Reap, están situadas al norte de la residencia real. Ambas están colocadas en una isla artificial, al igual que la mayor parte de sus copias en ambas poblaciones. Puede considerarse que la terraza elevada y cruciforme original del Rey Leproso fue reconstituida en la isla a la que acceden cuatro pasillos del patio del museo de Phnom Penh; del mismo modo, la Oficina de Conservación de Angkor ha reproducido la configuración del museo en la exhibición de su propio Rey Leproso. Se conoce bien la significación cósmica de esta configuración, que se encuentra en repetidas ocasiones en el diseño arquitectónico angkoreano (por ejemplo, un *prāsād* que descansa sobre una base y que se abre a los cuatro puntos cardinales) y que se reitera en las leyendas de origen khmer (un reino que se inicia en una isla). Me gustaría llamar la atención sobre la reconfiguración de esta configuración en el espacio y en el tiempo. En este caso, la copia representa algo más que un intento de poseer la imagen original —o el poder del original— como propia. Más bien representa —o ¿lleva a cabo?— el restablecimiento del orden cósmico (*dharma-dhamma*) en la figura microcósmica de una estatua, un templo o una ciudad capital (todos ellos denominados *dharma* en las inscripciones khmeres antiguas). La asociación de cada una de estas estatuas con la realeza khmer y con la integridad política nacional tiene relación con el papel de la disposición cósmica que posee la estatua, al mismo tiempo que es resultado de este papel.

III. LA RELIGIÓN CAMBOYANA CONTEMPORÁNEA

INTRODUCCIÓN

Las etnografías de la religión camboyana que escribieron Porée-Maspéro, Ebihara, y Martel, entre otros autores, antes del periodo de Pol Pot hacen hincapié, al igual que la mayor parte de los relatos de aquel tiempo sobre las sociedades agrícolas, en la aparente naturaleza atemporal de la vida religiosa en las comunidades pequeñas, autónomas. Una nueva generación de antropólogos ha puesto en duda la atemporalidad y la autonomía implícitas en los modelos tradicionales, y ha buscado nuevas maneras de formular las descripciones etnográficas. Los antropólogos dedicados específicamente a la religión camboyana se enfrentan con los cambios sociales que han tenido lugar después del periodo de Pol Pot, con la fragilidad de la autonomía de las aldeas y con la enorme destrucción y la reinvención de las prácticas religiosas. Los tres artículos de esta sección se centran en esta clase de fluctuaciones. En todos los casos los artículos atañen a ideas religiosas y a líderes espirituales cuya influencia no se reduce a las aldeas, sino que tienen alcances en toda la región y, en ocasiones, traspasan las fronteras nacionales.

No obstante, puede resultar útil introducir esta sección con una descripción sencilla acerca de las prácticas tradicionales religiosas en la aldea. Es importante evocar esta imagen de gran belleza y simplicidad, solamente por el hecho de que los camboyanos aspiraban a este ideal a medida que reconstruían la vida de la aldeas en los años posteriores a Pol Pot. Parte del drama de los acontecimientos recientes en las prácticas religiosas de Camboya está relacionado, tanto para

los camboyanos como para los observadores externos, con los contrastes experimentados con la percepción de un recuerdo más tranquilo y orgánico de la religión.[1]

La imagen tradicional de las prácticas religiosas de Camboya sitúa el complejo del templo budista, o wat, en el centro ritual de la vida aldeana. La construcción central del wat, o *braḥ vihār* (pronúnciese "preah vihea"), alberga la imagen principal del Buda del wat y es el lugar donde se celebran los rituales más importantes, entre ellos algunos en los que sólo participan monjes. Generalmente es una construcción elevada, elaborada, que da hacia el este, con techos escalonados que se arquean en las esquinas, y a menudo con una torre. En un escenario rural es la construcción más notable de la comunidad y el lugar más destacado entre los arrozales. Los wat tienen uno o más *sālā chān'*, "refectorios", que algunas veces contienen una imagen del Buda y que consisten en un espacio grande y protegido, apropiado para las reuniones comunitarias, especialmente los festivales más importantes del ciclo anual, como las de año nuevo o de los días de los muertos (*Bhjuṃ Piṇḍ*). Los alojamientos para los monjes, que pueden ser desde estructuras para albergar a uno o dos monjes hasta grandes dormitorios para gran cantidad de ellos, se denominan *kuṭi* (pronúnciese "kot"). Si en el wat existen mujeres ascetas, denominadas *ṭūn jī*, tienen alojamientos separados. Alrededor de los terrenos del wat se encuentran pequeños *cetiy*, estructuras que contienen las cenizas de los muertos, generalmente en forma de una pequeña torre.

A los monjes que habitan en el wat se les denomina *lok sangh* (el término khmer proviene del término pāli Sangha, que utilizaremos más adelante cuando nos refiramos al cuerpo del monacato. *Lok sangh* se refiere tanto a un monje, *bhikkhu,* como a un novicio, o *sāmaṇera* (pronúnciese "samane"), (*lok*

[1] En este caso me baso en los relatos etnográficos mencionados en la Introducción general, especialmente en Ebihara, 1968, y en mi propia experiencia de campo en un wat de la provincia rural de Kampong Cham.

es un honorífico khmer, pero en algunos contextos la palabra puede usarse sola para referirse a un monje). Un *bhikkhu* debe tener por lo menos veinte años, mientras que un *sāmaṇer* puede ser ordenado desde los ocho años de edad. Esta comunidad compuesta únicamente por hombres sigue un estilo de vida ascético prescrito por la *Vinaya* budista. El *sāmaṇer* hace el voto de seguir los diez preceptos, o *sīla*, mientras que un *bhikkhu* tiene un régimen disciplinario más amplio, consistente en 227 reglas. Además de seguir las reglas disciplinarias y las obligaciones rituales, muchos monjes utilizan su tiempo en el wat para mejorar su nivel de khmer y pāli, para memorizar cánticos litúrgicos y para meditar. También participan en los rituales religiosos de la comunidad laica, especialmente ejecutando un repertorio de cánticos religiosos y dando oportunidad a los laicos budistas de que adquieran méritos al recibir las donaciones religiosas o limosnas que éstos les ofrecen.

Aunque los monjes, con su presencia y sus cánticos, santifican el ritual, los aldeanos dependen de los especialistas laicos, los *ācāry* (pronúnciese "achar", del sánscrito *ācārya*, "maestro", "profesor") para recordar los formatos de los rituales y para conducirlos. Al igual que en Tailandia (Swearer, 1976), estos *ācāry*, que a menudo son antiguos monjes, son importantes intermediarios entre la comunidad monástica y la comunidad laica.

Como se señala en el artículo de Guthrie, algunos wat (aunque no todos) pueden tener mujeres ascetas, a las que se les conoce como *ṭūn jī*, *yāy jī* o *lok yāy,* que viven en los terrenos del wat o cerca de éstos. Las *ṭūn jī* y otros laicos comprometidos hacen voto de seguir *sāmaṇer*, al igual que los ocho o cinco, o diez preceptos.

El calendario de los festivales budistas está directamente relacionado con el ciclo agrícola. El acontecimiento más significativo para los artículos de este libro es el retiro de tres meses, *vassā*, durante la estación de lluvias. Aunque los monjes no se recluyen por completo en el wat durante ese tiem-

po, deben dormir en su wat de origen, y someterse a un horario de disciplina y de rituales más intenso. Los festivales marcan el inicio y el final de *vassā*. Además, dos festivales religiosos clave, *Bhjuṃ Piṇḍ* y *Kaṭhin*, se coordinan directamente con el fin del retiro. *Bhjuṃ Piṇḍ*, en honor a los muertos, dura un periodo de quince días, que comienza un mes antes del final de *vassā*. En esta ocasión, llegan personas laicas que acampan en el wat, algunas veces por turnos organizados, de modo que el campo intensificado de méritos que es generado por los monjes en retiro se extienda a otros pobladores, con lo que se acrecienta su sentido de pertenecer a una comunidad. *Kaṭhin*, que puede celebrarse en cualquier momento durante el mes posterior al fin de *vassā*, genera méritos e intensifica el sentido comunitario de otra manera, cuando las comunidades relacionadas con un wat organizan procesiones para obsequiar túnicas y otros artículos necesarios de los monjes, a otros wat. En rasgos generales, *Bhjuṃ Piṇḍ* corresponde al fin del periodo de trabajo intensivo relacionado con el trasplante. Aunque este festival no celebra simplemente el fin del proceso de trasplante, proporciona un punto de referencia estacional que permite comparar las lluvias del año y el éxito en el transplante. *Kaṭhin* tiene lugar en el periodo posterior al trasplante y anterior a la cosecha. El año nuevo khmer, de orientación menos claramente budista, acontece en abril, durante el calor de la estación seca, como si anticipara la llegada de las lluvias y un nuevo ciclo agrícola.

Si a menudo se describe el wat budista como el centro ritual de la vida de la aldea, otra tradición otorga más importancia al santuario del *anak tā* (pronúnciese "neak ta"), la esencia espiritual del lugar —una práctica "no budista" que, sin embargo, está muy integrada a la vida ritual de los budistas camboyanos. (Aunque cada *bhūmi* tiene su propio *anak tā*, generalmente también hay un santuario separado para un *anak tā* en los terrenos de un wat.) Mientras que el budismo proporciona bases para la moralidad y sirve para consagrar el

ciclo ritual del año y los rituales del ciclo de la vida, el culto a los *anak tā* más bien consiste en recurrir a las fuerzas naturales y en aplacarlas en la medida en que afectan la agricultura y la salud y el bienestar de los seres humanos y los animales.

Además de los monjes y las *ṭūn jī*, ambos residentes en el wat, y los *ācāry,* que no habitan en el wat pero sí ofician en él, las comunidades rurales tienen curanderos tradicionales, llamados *grū khmaer,* y médiums, llamados *cūl rūp* (en khmer: "entrar en el cuerpo"). Como se describía en la literatura anterior a 1975, los primeros generalmente eran hombres, y las segundas, mujeres. Un *grū khmaer* es un especialista en medicina herbolaria y en fórmulas rituales que protegen el cuerpo. Un médium también puede curar, pero lo hace a través de la información especial procedente del mundo de los espíritus. Tal como Bertrand señala en su artículo, había dos categorías tradicionales de médiums, los que eran poseídos por un *anak tā* y los que eran poseídos por un tipo de espíritu denominado *ārakkh* (en sánscrito *ā-rakṣa* "guardián, protector"). De este último se decía que pasaba a través de los linajes familiares cuando existía predisposición natural. Los *grū pāramī* que describe Bertrand no aparecen en la literatura referente a Camboya anterior a 1975.

Descrita de esta forma tan general, la práctica religiosa postsocialista parece similar a la presocialista; la diferencia, como lo ilustran los artículos de esta sección, tal vez radica en que la perspectiva sobre la religión de los aldeanos se relaciona cada vez más con movimientos e instituciones de carácter regional y nacional. En general, menos hombres jóvenes ingresan al monacato (tanto por razones económicas como ideológicas) y existe mayor desconocimiento de los rituales básicos. Ha habido tal necesidad de erigir nuevas construcciones, que esto ha tendido a convertirse en la principal preocupación de la actividad religiosa, a tal grado que, de acuerdo con algunos observadores, se han descuidado otras prácticas. Igualmente los textos de esta sección documentan por qué el caos político

puede haber cambiado la forma en que la religión satisface las necesidades psíquicas y la búsqueda de identidad. Asimismo, los artículos tal vez sugieran que, en los años que siguieron al socialismo, ha tenido lugar un resurgimiento especialmente sorprendente de las prácticas enfocadas en lo sobrenatural.

Si la imagen de la vida aldeana que acabamos de presentar, aparentemente no difiere sobremanera de la de los países vecinos de Tailandia o Laos, esto tal vez se deba a los rasgos tan generales con los que la hemos descrito. Aunque nunca se ha hecho una comparación sistemática, los monjes camboyanos que han visitado o vivido en Tailandia afirman que las diferencias radican en los detalles de los procedimientos rituales, en la interpretación de las reglas disciplinarias monásticas, en diferencias sutiles sobre la forma de doblar y ponerse la túnica, en la pronunciación de los cánticos y en aspectos como la hora para ir a recibir la comida de la comunidad.[2] El papel que desempeña el *ācāry* no está tan extendido en Tailandia como en Camboya.[3] Una vez más, el hecho de que el budismo haya estado proscrito durante el régimen de Pol Pot y posteriormente se haya restablecido, implica que la percepción que se tiene del budismo en Camboya es diferente a la de los países vecinos. Tal percepción se ha visto influida por las distorsiones de la memoria, así como por una nueva conciencia de que lo que alguna vez se dio por hecho no es inevitable.

Al igual que en Tailandia y Laos, el monacato camboyano consiste en dos órdenes, Mahānikāy y Dhammayut. Como Edwards y Hansen describen en este volumen, la secta dhammayut se creó siguiendo el modelo de la Dhammayut de Tailan-

[2] Notas de campo basadas en conversaciones con monjes de Wat Mahamontrey, Phnom Penh, 1993-1994 y 2002. Ya que el consenso público a menudo señala que a la nueva generación de monjes khmeres les falta disciplina, resulta interesante que un monje haga hincapié en que, de acuerdo con él, los monjes tailandeses superficialmente parecen ser más rigurosos, pero cuando se les observa más detalladamente dentro de la Sangha, los monjes khmeres cumplen con más rigor las reglas.

[3] Comunicación personal con Charles Keyes.

dia. Durante la década de los ochenta, el budismo redivivo de la República Popular de Kampuchea se organizó en una sola orden —de hecho la Mahānikāy (aunque no usaban este término). En 1990, con el regreso de la monarquía, se restableció la orden Dhammayut, aunque hasta el presente sigue siendo muy débil. El budismo camboyano también opera bajo la supervisión del Ministerio de Religión. La relación precisa entre personajes como los *grū pāramī* o el líder de culto Tāpas' con el Ministerio de Religión no es muy clara. El Ministerio tiende a ignorar este tipo de fenómenos mientras sean locales, pero una vez que adquieren prominencia, empieza la preocupación por supervisarlos.

El capítulo de Guthrie sobre las *ṭūn jī* se centra en la descripción etnográfica de un wat de Phnom Penh, Wat Mangalavan, y en el papel de las ascetas en ese lugar. La autora narra la historia del wat, su instauración en 1990 y su papel cada vez más importante como centro de meditación para mujeres. Guthrie parte de esta descripción para analizar en forma extensa el papel de las *ṭūn jī* en Camboya. En primer lugar, analiza el papel que desempeñan actualmente las *ṭūn jī* y el que desempeñaron antes de 1975. A continuación, vinculando este artículo con los primeros capítulos del libro, estudia los conceptos prebudistas relativos a la ordenación femenina y el debate actual sobre la terminología tradicional que se utiliza para calificar el papel de las ascetas.

El sorprendente artículo de Bertrand refiere la interacción contemporánea entre los médiums y el budismo en Camboya. Su investigación se centra en los *grū pāramī*, una categoría de médiums que ha adquirido gran relevancia en la Camboya postsocialista. Los *grū pāramī* se valen de un complejo panteón de espíritus, muchos de ellos relacionados en forma directa con el budismo. Describe la disciplina de los *grū pāramī*, su papel como adivinadores y curanderos y las necesidades específicas que satisfacen en la Camboya posterior a Pol Pot, caracterizada por la confusión. En particular,

el autor ofrece evidencias de la interacción de estos personajes con el budismo tradicional, muestra cómo han logrado adquirir legitimidad desde el punto de vista de las prácticas budistas tradicionales y examina la evolución de la lógica de su posición en relación con el budismo.

El ensayo de Marston describe el culto en torno de un hombre de la provincia rural de Kandal, cerca de Phnom Penh, quien se presenta a sí mismo como un asceta de los bosques y pretende tener el poder de convertir la arcilla en piedra. Durante varios años fue capaz de contar con un gran número de seguidores que creían que un templo neoangkoreano que estaba construyendo constituiría el inicio de una época de paz y prosperidad. El capítulo examina las raíces iconográficas tradicionales de este movimiento, así como el clima político y económico específicos que lo engendraron.

JOHN MARSTON

6. EL BUDISMO KHMER, ASCETISMO FEMENINO Y SALVACIÓN*

ELIZABETH GUTHRIE
Universidad de Canterbury, Christchurch, Nueva Zelanda

Aunque ha habido estudios sobre el budismo camboyano (Ang, 1986; Bizot, 1976, 1988, 1992, 1993, 1994; Ebihara, 1968; Forest, 1980; Leclère, 1899; Martel, 1975) y algunas obras recientes sobre el budismo khmer y el género (Ledgerwood, 1998; Thompson, 1998), en general las prácticas religiosas y las creencias de las mujeres budistas camboyanas, siguen siendo desconocidas.[1] Esto se debe en parte al hecho de que las monjas ordenadas, o *bhikkhunī*, el equivalente femenino a los monjes budistas, o *bhikkhu*, hace muchos siglos que desaparecieron del budismo theravāda.[2] Actualmente no existen *bhikkhunī* que puedan ser estudiadas por los especialistas; solamente existen mujeres laicas budistas, o *upāsikā*, y una categoría indeterminada de ascetas femeninas denominadas *yāy jī* o *ṭūn jī*.

* Deseo agradecer a Robert Didham, Paul Harrison, John Marston, Serge Thion y Michael Vickery por su ayuda en las numerosas etapas por las que ha atravesado este artículo. Asimismo, doy las gracias a Uno Ngai, Him Tāt y Sek Sisokhom.

[1] Desgraciadamente no pude localizar la tesis de Hikil Löschmann sobre las *ṭūn jī* khmeres.

[2] Skilling (1995, pp. 55) escribe que no existe "ninguna evidencia incontrovertible de que la ordenación de las *bhikkhunī* se hubiera establecido alguna vez en ningún periodo en el sureste de Asia continental o insular". Para una opinión diferente, véase Goonatilake, 1996, p. 6.

Los astros del budismo camboyano son los monjes budistas. Sumamente notorios con sus túnicas de color azafrán, son objeto de veneración piadosa por parte de los camboyanos, quienes los colman de comida y ropa, además de construirles templos espléndidos. A las mujeres, a causa de su género, se les confina a la periferia de este sistema religioso; no sólo se les impide ordenarse como *bhikkhunī*, sino que el budismo theravāda ortodoxo también establece que a fin de que alcancen el *nibbāna*, las mujeres deben primero reencarnar como hombres. No obstante, al observar ocasionalmente las ceremonias religiosas en los templos budistas se aprecia que las mujeres camboyanas apoyan con generosidad y entusiasmo el budismo theravāda, aportando su tiempo y su dinero a la construcción, decoración y mantenimiento de los templos budistas y entregando a sus esposos e hijos a la Sangha budista. ¿Por qué estas mujeres persisten en su devoción a una religión que les niega el acceso a las metas espirituales más elevadas del budismo?

Algunos estudiosos, al escribir sobre la situación similar que existe en Tailandia, han explicado esta paradoja afirmando que las mujeres laicas budistas deben trabajar más intensamente que los hombres a fin de compensar las deficiencias religiosas relacionadas con su género (Khin, 1983; Kirsch, 1985); mientras que otros autores señalan que las mujeres tienen sus propios papeles especiales que desempañar en el budismo theravāda (Keyes, 1984). Recientemente Andaya ha argumentado que las enseñanzas sobre la inferioridad espiritual femenina que se encuentran en los textos tradicionales siempre han sido contrarrestadas por la realidad de la práctica budista theravāda (Andaya, 2002). Las tradiciones narrativas, como los *Jātaka,* que contienen numerosos relatos que glorifican la maternidad, y ceremonias como la ordenación, que permiten que las mujeres muestren públicamente su piedad y que adquieran méritos, ofrecen a los devotos imágenes positivas sobre el papel de las mujeres. Además, la forma de

ordenación temporal practicada en el sureste de Asia continental ha permitido a los hombres una movilidad relativamente libre entre sus familias y la Sangha, de modo que los monjes pueden mantener lazos estrechos con sus parientes femeninos.

Aunque tales teorías pueden servir para explicar la razón por la cual las mujeres laicas han apoyado y promovido con entusiasmo el budismo theravāda durante siglos, no ayudan a entender a las ascetas femeninas, quienes "actúan como monjas": las *ṭūn jī* de túnicas blancas y sus equivalentes que pueden encontrarse viviendo en las márgenes del budismo theravāda en todo el sureste de Asia. El presente ensayo atañe a las *ṭūn jī* de Camboya. Mi tesis es que las *ṭūn jī* no "sólo" son mujeres laicas, sino que son las herederas de una forma antigua en que las ascetas eran ordenadas y que gozaban de un estatus elevado en Camboya. Al parecer, la marginalización de las *ṭūn jī* y de su tradición en que se podían ordenar, *puos*, es reciente y se debe a los intentos de los intelectuales budistas durante el siglo XX por estandarizar las tradiciones budistas camboyanas de ordenación, así como a la influencia de las ideas occidentales sobre las mujeres y el ascetismo religioso.

¿QUÉ ES UNA *ṬŪN JĪ*?

Ṭūn jī, *yāy jī*, *mae jī* y *nāṅ jī* son los términos utilizados en Camboya (y en los países vecinos de Tailandia y Laos) para designar a las mujeres que se afeitan la cabeza, usan túnicas blancas, viven en un monasterio o ermita y siguen los ocho o diez preceptos budistas. *Ṭūn jī* es una forma invertida del término utilizado para abuela: *jī ṭūn*. *Yāy* es un término de respeto que también significa abuela; *mae* significa madre y *nāṅ* significa "dama" o "mujer". La palabra *jī* proviene del término mon-khmer referente al parentesco, *jī* o *aji*, y es un prefijo de deferencia, que en el khmer preangkoreano significaba

"ancestro, antiguo" (De Bernon, 1996: 88; Jenner, 1982: 180; Pou, 1992: 188). Los preceptos budistas, o *sīla*, que las *ṭūn jī* se comprometen a cumplir cuando se ordenan, *puos*, son los siguientes: *1)* abstenerse de matar, *2)* abstenerse de robar, *3)* permanecer en celibato, *4)* abstenerse de mentir, *5)* abstenerse de ingerir bebidas intoxicantes, *6)* abstenerse de comer después del mediodía, *7)* abstenerse de oír música, de bailar y de asistir a representaciones, *8)* abstenerse de adornar el cuerpo con guirnaldas y de utilizar perfumes, ungüentos o joyas, *9)* abstenerse de dormir en camas y de sentarse en sillas altas, *10)* abstenerse de tocar dinero (Meas-Yang 1978: 22).[3]

Las *ṭūn jī* se clasifican a sí mismas de acuerdo con el número de preceptos que prometen cumplir y con su antigüedad: el número de *vassā* (tres meses de retiro durante la estación de lluvias) que han pasado como ascetas religiosas.[4] Las *ṭūn jī* que siguen los diez preceptos visten con túnicas enteramente blancas, mientras que las que sólo observan cinco u ocho preceptos pueden usar túnicas blancas o un *saṃpat'* (una pieza de tela que se envuelve alrededor de la cintura) negro y blusa blanca. Algunas *ṭūn jī* forman parte de un templo budista específico, mientras que otras viven en sus hogares. Sin embargo, durante los días sagrados budistas o el periodo de *vassā*, las *ṭūn jī* pueden participar en peregrinaciones a lugares religiosos especiales o establecer su residencia en un wat o en una ermita de meditación.

Tanto otros budistas como algunos estudiosos del budismo han tachado a las *ṭūn jī* y sus equivalentes tailandesas, *mae jī*, de "fracasadas, parias o excéntricas"; de solteronas con pro-

[3] En la *Vinaya* se requiere que los novicios (*sāmaṅera, sāmaṅerī*) se comprometan a cumplir los diez preceptos. Los *bhikku* deben prometer solemnemente cumplir 227 preceptos, mientras que las *bhikkhunī,* 311. Los laicos budistas a menudo deciden seguir cinco, ocho o diez preceptos como una forma de devoción religiosa en los días sagrados o en periodos de enfermedad o de adversidades.

[4] Esta información procede del relato de Rine Pan, "My view of future of the *ṭūn jī*; why they seek ordination (*puos*)" (Löschmann, 1995, pp. 7-39). Dicho relato y las otras citas de las conferencias referidas más abajo son traducciones mías.

blemas emocionales o de viudas pobres que viven en la periferia de la Sangha, mendigando comida y desempeñando tareas domésticas en los wat, como la limpieza o la cocina.[5] Su bajo estatus a menudo se vincula al hecho de que estas mujeres "sólo" siguen los ocho o diez preceptos del budismo, una forma de devoción religiosa que cualquier laico puede seguir, mientras que las *bhikkhunī* "auténticas" deben seguir los 311 preceptos prescritos para ellas en la *Vinaya*. A menudo también se citan la pobreza, los orígenes rurales y la falta de educación, tanto secular como espiritual, como limitantes de las *ṭūn jī* (Kabilsingh, 1994: 230-231).

Algunas estudiosas feministas, considerando que el elevado estatus de los *bhikkhu* se debe a su acceso a la ordenación *bhikkhu*, denominada *upasaṃpadā*, han promovido enérgicamente el reestablecimiento de la antigua orden de las *bhikkhunī* en el budismo theravāda. Una de ellas, Kabilsingh, ha afirmado que "sólo cuando las mujeres tengan un papel similar [al de los hombres] en el estudio y la práctica budistas, podremos estar seguros de que el budismo estará bien establecido […] El apoyo al ordenamiento de las mujeres dará lugar a una sociedad equilibrada" (Kabilsingh, 1994: 168). Otra escritora compara el movimiento para la reinstauración de la ordenación de las *bhikkhunī* en el budismo theravāda con la lucha de las mujeres católicas por la ordenación en el sacerdocio católico romano (Karma Lekshe Tsomo, 1988: 238). La proyección de suposiciones de tipo protestante (o en este último caso, feminista y católico) en el budismo no es nada nuevo, y la reintroducción de la orden *bhikkhunī* en el budismo theravāda puede constituir un objetivo loable en sí mismo. No obstante, una obsesión por la ordenación de las *bhikkhunī* puede conducirnos a pasar por alto importantes aspectos de la historia del budismo en el sureste de Asia, así como a tener un

[5] Para esta clase de caracterizaciones, véase "Nuns seen as ideal teachers of society", *Phnom Penh Post*, 19 de mayo-1 de junio, 1995, p. 17.

concepto erróneo y a desvalorizar la religiosidad femenina en la Camboya actual. Tal como señala Andaya, la posición ambigua de las ascetas es un tema constante en la historia del budismo theravāda que requiere ser investigado:

> Hasta ahora poco entendido, el medio complejo e indirecto por el cual los iletrados tienen acceso a un aprendizaje basado en los textos y comienzan a considerarse a sí mismos como parte de una comunidad religiosa más amplia puede llegar a revelarnos importantes aspectos sobre la aceptación y la localización de las ideas transculturales (Andaya, 2002: 30).

La inspiración para este ensayo me nació de algunas visitas que realicé a Wat Mangalavan en Phnom Penh, un templo budista que tiene gran número de residentes *ṭūn jī* (véase la fig. 6.1). La primera vez que visité Wat Mangalavan fue durante el año nuevo khmer, en abril de 1994. Me hospedaba en un departamento en la calle frente al wat, y desde mi balcón podía ver que muchas mujeres vestidas de blanco con la cabeza rapada llegaban al wat en taxi-triciclo o a pie. Oía el campanilleo de la música religiosa khmer y veía a las cuarenta *ṭūn jī* sentadas meditando enfrente de un Buda en posición reclinada que se encontraba en la *sālā*. Unos días después vi al abad en el *vihāra* llevando a cabo un ritual para bendecir los cosméticos y las joyas de mujeres laicas; en tal ritual no participó ninguna *ṭūn jī*.

Durante una visita en 1996 me presentaron al abad, el venerable Pāl' Hān, y al *ācāry* Duan Jhun, quienes aceptaron que realizara una investigación en el lugar. Las *ṭūn jī* me invitaron a sentarme con ellas y respondieron pacientemente a mis preguntas. Me dieron libros religiosos, un abanico y una pequeña imagen del Buda en bronce. Trataron de enseñarme su ciclo de cánticos, animándome a que los grabara en casetes para después poderlos practicar en casa. Por mi conocimiento de estas mujeres y de sus prácticas religiosas pude apreciar que, en vez de sentirse en desventaja a causa de su gé-

Fig. 6.1 Wat Mangalavan, Phnom Penh (E. Guthrie).

nero o de su imposibilidad de ser ordenadas como *bhikkhunī*, se consideraban sinceramente comprometidas en una búsqueda espiritual que las conduciría al *nibbāna* durante su vida presente. Estas creencias no son exclusivas de las *ṭūn jī* de Wat Mangalavan, sino que tienen una larga historia en Camboya (y en el sureste de Asia continental) donde

> […] la vocación religiosa no siempre es idéntica a la de un *bhikkhu*, quien en ocasiones ve los 227 preceptos como una acumulación de obstáculos para alcanzar la meta. No se considera que el *bhikkhu* sea el único capaz de aspirar al *nirvāna*, y el *upāsaka* no necesariamente permanece como jefe de familia (Bizot, 1988: 20).

Una breve historia de Wat Mangalavan

Wat Mangalavan se construyó hace más de cien años en la parte noreste de Phnom Penh, cerca del lago Boeng Kak.[6] Se encuentra situado cerca del mercado central, y no lejos del Ministerio de Salud y de la Escuela de Medicina. El wat abarca una manzana completa y está bardeado por un alto muro de concreto. Se localiza en el corazón de un barrio comercial populoso y animado. Ruidosos camiones con cargamentos de cascajo, plátanos y tanques de agua circulan por sus calles. Cerca de la entrada principal del wat siempre hay media docena de choferes de taxi-triciclos y taxi-motos esperando pasajeros. Al otro lado de la calle hay algunos talleres de reparación rápida de automóviles y algunos negocios de forja de paneles, así como un hotel, un restaurante y un servicio de lavado de automóviles pertenecientes a chinos. En este ensayo utilizo el nombre Mangalavan ("tener buena suerte o buenos au-

[6] La información sobre Wat Mangalavan procede de entrevistas realizadas en abril de 1994, febrero y agosto de 1996, noviembre de 1997 y julio de 2000 con el yerno de Iuṅ Hoṅsāt, Uong Ngai, el abad venerable Pāl' Hān, el *ācāry* Duan Jhun, las *ṭūn jī* Him Tāt y Mau Phan y de un informe de campo (diciembre de 1997) del sociólogo Sek Sisokhom.

gurios") para denominar al wat porque este nombre está pintado en la puerta principal. El primer ministro de Camboya Hun Sen le confirió este nombre cuando la construcción fue consagrada nuevamente en 1990. Sin embargo, al wat también se le conoce por dos nombres más antiguos: Wat Svāy Daṅguṃ ("arboleda de mangos", en referencia a los bellos árboles de mango que alguna vez crecían en los terrenos del templo) y Wat Thvāy Paṅgaṃ ("ofrecer un homenaje", nombre relacionado con el periodo de Sihanouk). Actualmente el nombre más conocido por los habitantes de Phnom Penh es el de Wat Thvāy Paṅgaṃ.

El *vihāra* del wat fue construido por, entre 1970 y 1975, un prominente miembro de la congregación del wat, Iuṅ Hoṅsāt, integrante del gobierno de Sihanouk durante la década de 1960. Después de que Sihanouk fue depuesto en 1970, Iuṅ Hoṅsāt se retiró de la vida política y se dedicó a construir su nuevo *vihāra*, el cual se diseñó siguiendo el modelo de un importante wat de enseñanza de Phnom Penh, Wat Mahā Mantrī. Según se me dijo, durante aquel tiempo allí no residían *ṭūn jī*, ya que el wat era conocido por su ortodoxia. En 1975 subió al poder el Khmer Rouge, y Phnom Penh se quedó sin habitantes. Iuṅ Hoṅsāt murió en un campo de trabajo en 1977. Al igual que en los demás wat de Camboya, los monjes de Wat Thvāy Paṅgaṃ se marcharon, los objetos de valor fueron saqueados y se destruyó su biblioteca. Además, se profanó su *vihāra* al ser convertido en un taller de reparación de automóviles.

Tras la caída del régimen del Khmer Rouge en 1979, la gente comenzó a regresar a Phnom Penh. En septiembre de ese año, el nuevo gobierno, la República Popular de Kampuchea, restauró oficialmente el budismo khmer en Camboya. Inicialmente hubo muchas restricciones en la práctica del budismo, en la reapertura de los wat y en la ordenación de los monjes. Durante la mayor parte de la década de los ochenta, Wat Thvāy Paṅgaṃ estuvo abandonado. En los terrenos ha-

bía basura, refacciones oxidadas de automóviles y vivían intrusos. Aunque en el wat no residían monjes ni monjas, un hombre viejo que desempeñaba la función de cuidador vivía allí. Los miembros de la familia de Iuṅ Hoṅsāt que habían sobrevivido (quienes habían regresado a su viejo hogar frente al wat) y otros vecinos emprendieron las reparaciones urgentes de las goteras del tejado del *vihāra*. Después de 1989 se relajaron las restricciones relativas a la ordenación de los monjes y se permitió que se reabrieran los wat de todo el país. El 17 de julio de 1989, Oum Sum, director administrativo de la Sangha de Phnom Penh, designó a Pāl' Hān como *cau athikār*, o "jefe del monasterio", y Wat Mangalavan fue reconstruido (*saṅ thmī*).

Actualmente los terrenos del wat se mantienen en muy buen estado, con árboles, arbustos, un jardín para meditación y muchos *cetiyā* nuevos. El *vihāra* tiene una nueva escalera de *nāga* y está decorado con murales recién pintados llenos de colorido. Detrás del *vihāra* hay una *sālā* construida recientemente que se utiliza para la meditación, la enseñanza, la predicación y las comidas. En 1997 había quince monjes viviendo en una construcción en el lado occidental del wat. Doce de ellos habían sido ordenados *bhikkhu* y los tres restantes eran *sāmaṇer*, novicios. También vivían allí algunos estudiantes de medicina.

En ese mismo año, 1997, había 73 *ṭūn jī* residentes en el wat. Vivían cerca del *vihāra*, en pequeñas construcciones de ladrillo y yeso colocadas en hileras que se asemejaban a los *kuṭī* de los monjes y en un grupo menor de cabañas hechas de trozos de madera, esteras y lienzos impregnados de alquitrán, agrupadas bajo un gran tejado frente a la *sālā*. Sus aposentos abarcaban un área considerable de los terrenos del wat y ellas constituían una presencia notoria al desplazarse por el wat mientras realizaban sus rutinas diarias. La mayor parte de estas *ṭūn jī* era de edad madura o viejas. Ellas hacían las labores domésticas en sus cabañas y ayudaban al mantenimiento y a las faenas diarias del wat; pero no deben conside-

rarse como sirvientas de los monjes. Tampoco pedían limosna. Algunas eran pobres, pero otras contaban con dinero y con recursos de sus familias. Los miembros de sus familias (hijos y nietos) a menudo iban a visitarlas y ayudaban en los proyectos de construcción en los terrenos del wat y en la limpieza y la cocina. Las *ṭūn jī* tomaban su comida principal en mesas largas en la *sālā*, comiendo los alimentos que habían sido suministrados y preparados por laicos. Se sentaban en un nivel más bajo que los *bhikkhu* y los *sāmaṇer*, que empezaban a comer primero; pero ocupaban el mismo espacio y compartían la misma comida, la cual debía consumirse antes del mediodía.

La actividad diaria del wat giraba en torno del venerable Pāl' Hān (véase la fig. 6.2). Sus devotos traían al *vihāra* objetos como lápices de labios, joyas, relojes, botellas de agua purificada, ungüentos medicinales, colonias, incienso y velas. Estos objetos, así como donaciones de dinero para el wat, se presentaban en bandejas que traía el *ācāry*. El venerable Pāl' Hān bendecía uno por uno los objetos colocados en las bandejas, pronunciando oraciones en cada botella de agua y de colonia y trazando letras en pāli con la punta de una vara de incienso sobre los ungüentos y los lápices de labios. Los devotos también solicitaban *yantra*, cuadros de tela de algodón blanca o roja cubierta de seda con palabras protectoras, y amuletos de metal que se usan alrededor del cuello o de la muñeca para protección y buena suerte. El venerable Pāl' Hān ofrecía un baño ritual purificador llamado *sroc ḍịk*, "agua rociada", que se cree que elimina el mal y acarrea buena fortuna. En una ocasión tanta gente quería recibir el *sroc ḍịk* del venerable Pāl' Hān, que grupos de hombres y mujeres tuvieron que hacer cola durante horas para ponerse sus túnicas de baño, sentarse en filas sobre bancos de madera y ser mojados por el monje que sostenía la manguera.

Algunas personas consultaban en privado al venerable Pāl' Hān en una pequeña habitación situada atrás del altar princi-

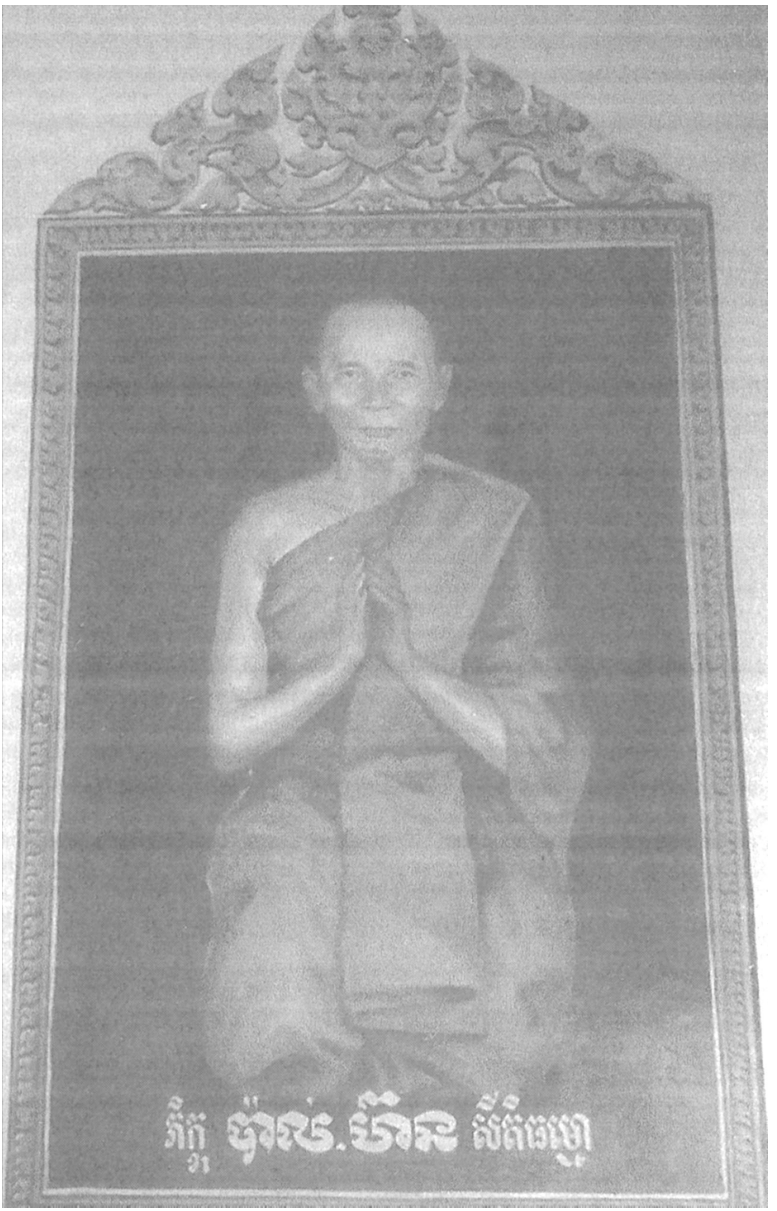


Fig. 6.2 Venerable Pāl' Hān (E. Guthrie).

pal. Le pedían consejo sobre diversos asuntos, a menudo referentes a enfermedades graves. Cuando en el Instituto Pasteur (un laboratorio médico de Phnom Penh situado cerca del wat) se diagnosticaba a algunas personas como infectadas por el VIH, a menudo se les remitía al venerable Pāl' Hān en busca de consejo y de curas medicinales elaboradas con hierbas y vino. Durante un mes de 1996, 176 personas llegaron de toda Camboya a Wat Mangalavan en busca de cura para el VIH.[7] Se cree que la vitalidad y la prosperidad del wat era una manifestación del poder espiritual del venerable Pāl' Hān. Y, a su vez, la fama del poder espiritual de Pāl' Hān era lo que atraía a las *ṭūn jī* al wat.[8]

LAS *ṬŪN JĪ* Y SUS RELATOS

Las *ṭūn jī* pasaban mucho tiempo sentadas charlando con los devotos que llegaban a ver al venerable Pāl' Hān. A las mujeres les permitían usar sus cabañas para ponerse sus túnicas de baño para el ritual del *sroc ḍiḳ* y compartían su comida con los indigentes y con los enfermos que vivían en los terrenos del wat. Aunque pasaban tiempo con gente afligida y con enfermos de sida (un grupo de gente al que generalmente la sociedad khmer le rehuye), las *ṭūn jī* con las que hablé hicieron hincapié en que su prioridad era su desarrollo espiritual personal mediante el estudio del *dhamma* y la meditación. Su involucramiento con las personas afligidas o enfermas constituía una meditación sobre el sufrimiento y la impermanencia, al igual que la meditación que hacían caminando en el jardín

[7] "Aids sufferers seek Buddhist comfort", *Phnom Penh Post,* 26 de enero-8 de febrero, 1996, p. 8.

[8] La reputación del venerable Pāl' Hān fue atacada durante las campañas enconadas de las elecciones nacionales de 1998, y Wat Mangalavan sufrió las consecuencias. Durante una breve visita que realicé al lugar en 2000, el abad se encontraba en el extranjero, se veía a pocos devotos laicos y la población de *ṭūn jī* se había reducido sobremanera.

del wat, el cual contenía estatuas pintadas con colores brillantes de gente que sufre y de cuerpos en descomposición.

La práctica de la meditación era parte importante de la rutina diaria de las *ṭūn jī*. Practicaban meditación caminando en la tarde, asistían a cursos de meditación al anochecer y en la noche meditaban solas frente a una vela en sus cabañas. La persona que enseñaba meditación en el wat era una mujer llamada Mau Phan (véase la fig. 6.3). Ella me contó que había nacido en Kampot y, aunque sabía leer y escribir, no había recibido educación formal. En 1979 se fue a vivir a Phnom Penh. Era muy pobre y no tenía familia que le ayudara. Aprendió técnicas de meditación de un maestro de Phnom Penh durante la década de los ochenta. Las enseñanzas del venerable Pāl' Hān le produjeron una buena impresión, por lo que, en 1990, se fue a vivir a Wat Mangalavan. Se le pidió que enseñara meditación a las otras *ṭūn jī* del wat, y tenía muchas discípulas. La historia de Mau Phan no es inusual. Su biografía es similar a la de otras *ṭūn jī* de toda Camboya.

Otra *ṭūn jī* que residía en Wat Autraih, en el sur de Camboya, relató lo siguiente sobre su vida:

> Mi nombre es Sū' Muay y nací en 1959. Nací en el campo, en una aldea llamada Braek Ṭūn Haem, en el subdistrito de Braek Aṃbil, distrito de Ksac Kandal, en la provincia de Kandal. Actualmente vivo en Wat Autraiḥ, que está situado a unos quince kilómetros por carretera de Sihanoukville. Antes de ese tiempo, viví la experiencia de la guerra civil. Debido a los intensos sufrimientos y privaciones que experimenté durante ese tiempo, me sentí muy cansada de mi vida como persona laica. En 1985 me comprometí con el *dhamma* y desde entonces he guardado los ocho preceptos. En 1993 conocí a Saṃdec Mahā Ghosānanda, que estaba organizando la caminata por la paz, la Dhammayātrā. Me sentí muy feliz porque en verdad deseaba tener un estado de paz interior y porque también deseaba que la paz llegara a la nación. Participé por primera vez en la caminata Dhammayātrā durante las elecciones nacionales de 1993. Después, estudié meditación del *dhamma*, que es la vía aromática, que conduce a una mente serena. Durante un *vassā* decidí ingresar a Wat Chaṃpak' Mās, en la provincia de Takeo, y allí estudié varias ciencias, *vidyā*. También hacía constantes progresos

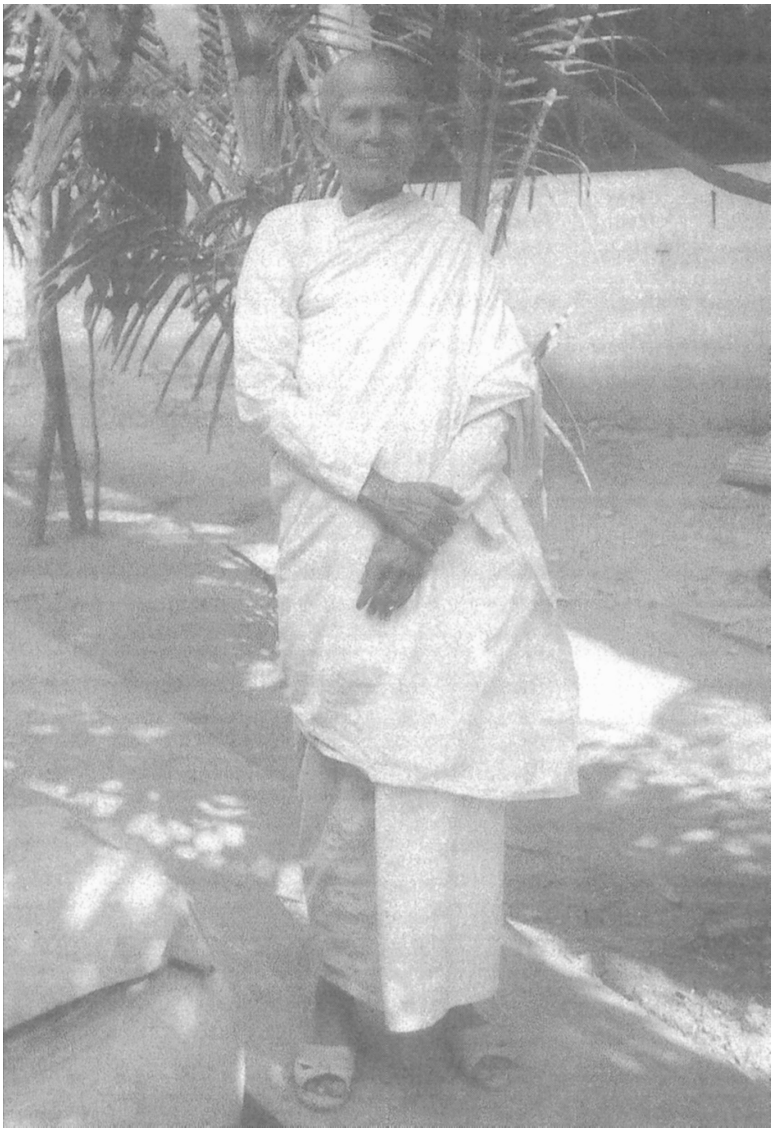


Fig. 6.3 Lok Yāy Mau Phan (E. Guthrie).

> en mis estudios relativos al *Braḥ dhamma*, que es la acción indispensable para todo el entendimiento y el pensamiento.

Una *ṭūn jī* que vive actualmente en Phnom Penh informó lo siguiente:

> Soy *lok yāy*, me llamo Dim Van y tengo 58 años. Practico el *dhamma* en Wat Saṃbau Mās. He practicado los ocho preceptos durante once *vassā*. Antes de venir a estudiar a Wat Saṃbau Mās, durante tres *vassā* estudié con el renombrado maestro de *dhamma* Thlāk Jay en el distrito de Kumārarājā, en la provincia de Takeo. Después, comencé a buscar un lugar silencioso y tranquilo. Viví en una cabaña y practiqué el *dhamma* en Wat Saṃnāk' Aṃbae Bhnaṃ durante dos *vassā*; pero allí no era feliz y emprendí un largo viaje para buscar refugio en Wat Saṃbau Mās en 1990; desde entonces he vivido allí.

Las biografías de Mau Phan, Sūh' Muay y Dim Van tienen ciertos temas en común. Ante todo está la importancia de la práctica espiritual personal. El segundo aspecto, interrelacionado con el primero, es la independencia de estas mujeres: abandonaron la vida en familia para tener la libertad de mejorar sus prácticas espirituales. Su independencia adquiere la forma de la mendicidad. Aunque se unen a un templo específico durante el periodo de *vassā*, participan en peregrinaciones y viajan libremente por el país entre los *vassā* para aprender nuevas técnicas de meditación y para estudiar con renombrados maestros de *dhamma*.

Algunos especialistas han relacionado la popularidad de los movimientos de meditación "laicos" entre las mujeres budistas theravādin con la influencia cada vez mayor de las ideas occidentales (sobre la igualdad de los géneros, por ejemplo) en las clases medias de Asia, las cuales están en aumento (Gombrich y Obeyesekere, 1988: 292). Aunque las ideas occidentales han tenido alguna influencia en el budismo camboyano, ésta ha sido atenuada por las décadas de guerra civil, por el periodo de Pol Pot y por los años de aislamiento durante el régimen socialista, e incluso hoy en día tal influencia se limita a las élites urbanizadas de Camboya. Las *ṭūn jī* descritas en este

ensayo, mujeres pobres de procedencia rural, no se asemejan a las meditadoras laicas occidentalizadas que describen Gombrich y Obeyesekere. Más bien, el deseo de estas mujeres de liberarse de los pesares de la vida familiar y su sed de logros espirituales e independencia recuerdan las descripciones de las ascetas de la época anterior a la guerra civil.

Bizot, en su libro *Le chemin de Langka*, describió las experiencias de una *yāy jī* vieja, quien, en la década de los sesenta, hizo una peregrinación a Angkor para meditar en una cabaña. Esta mujer afirmó que, durante la meditación, su espíritu se separó de su cuerpo y voló a uno de los paraísos:

> Los encuentros que se tienen en el cielo lo llenan a uno de gozo. Los abuelos y los amigos difuntos nos ofrecen presentes, oro. En sus tronos, hechos de nubes, los dioses nos llaman con señas. Música celestial se escucha a través del espacio. El perfume de las flores lo impregna todo. Surge un intenso deseo de permanecer en estos divinos contornos; pero el espíritu debe ser fuerte y continuar el trayecto que conduce a la otra orilla (Bizot, 1992: 36).

Durante su trabajo de campo en Wat Tep Pranam en Oudong en 1967, los estudiantes de la Facultad de arqueología de la Royal University of Fine Arts de Phnom Penh se entrevistaron con las *yāy jī* que vivían en ese wat. Durante el *vassā* dichas mujeres observaban los diez preceptos, se vestían enteramente de blanco y estudiaban textos budistas. Las *yāy jī* dijeron a los estudiantes que habían ido precisamente a ese wat a estudiar debido a su reputación. Los entrevistadores llegaron a la siguiente conclusión:

> Aunque estas mujeres no son auténticas monjas (*bhikkhunī*), ya que la orden desapareció hace mucho tiempo, se les puede dar ese título porque viven de la misma manera que lo hacían las monjas en el pasado (Étudiants…, 1969: 52).

En la década de los sesenta Bareau escribió sobre la existencia de muchas ascetas que vivían en ermitas y en centros de meditación apartados por todo Camboya (Bareau, 1969). Y

en la década de los cincuenta el escritor de libros de viajes, Christopher Pym, encontró un grupo de *ṭūn jī* que practicaba meditación en el extremo noroccidental de Braḥ Khan, un templo antiguo cercano a Angkor Thom, en Siem Reap. Estas mujeres practicaban una forma de meditación que creían que les permitiría vislumbrar el *nibbāna*. Empezaban a meditar después del crepúsculo y continuaban hasta poco antes del alba. Al amanecer comían algún alimento juntas y, posteriormente, continuaban meditando hasta bien entrada la tarde. Las *ṭūn jī* meditaban mientras se concentraban en grandes pajuelas de incienso que ardían por tres o cuatro horas. O miraban fijamente círculos cortados en la pared de una cabaña, discos de colores o una estatua del Buda. Una *ṭūn jī* también cuidaba a un monje que vivía allí. Se lamentó con Pym de que el cuidado incluso de un solo monje representaba mucho trabajo. Cuando había más gente que le ayudaba, podía pasar más tiempo meditando y entonces solía vislumbrar, al menos una vez al mes, lo que ella denominaba el *nibbāna*: "Una luz intensa que se dirigía hacia mí, muy brillante" (Pym, 1959: 157-159).

Leclère describió dos clases de ascetas femeninas que vivían en templos budistas durante los últimos años del protectorado: las que llamó "observantes de los cinco preceptos" y las *ṭūn jī*. Las "observantes de los cinco preceptos" vivían con los *upāsaka* (discípulos laicos) y las *upāsikā* (discípulas laicas) en el wat. Consideradas como auténticas monjas por el pueblo, seguían los cinco *sīla* y, además, optaban por observar la mayor parte de las reglas que seguían los monjes. Las *ṭūn jī* vivían en cabañas pequeñas situadas en guarniciones en torno del recinto del wat, donde meditaban, arreglaban las túnicas de los monjes y adornaban el altar del Buda con flores artificiales (Leclère, 1899: 425).

Los primeros registros budistas (siglo tercero a.C.) muestran que

> […] el linaje de la ordenación monástica, establecido por el Buda mismo, era de naturaleza dual: los hombres se convertían en *bhikkhu-s*, y las mujeres, en *bhikkhunī-s*. Los discípulos laicos también se clasificaban por género: los hombres laicos (*upāsaka*) y las mujeres laicas (*upāsikā*) (Skilling, 2001: 242).

Las ascetas como las *ṭūn jī* no aparecen en la tradición canónica pāli.[9] Este vacío ha llevado a algunos estudiosos a cuestionar esta forma de ascetismo femenino en el sureste de Asia. Van Esterik, quien llevó a cabo un amplio trabajo de campo en Tailandia central durante la década de los setenta, representa la organización social budista tailandesa mediante un diagrama triangular, que muestra a los laicos agrupados por género (*upāsaka*, *upāsikā*) en la base y a los monjes ordenados solos en la cima. De acuerdo con la interpretación de esta autora, la lucha de las *mae jī* tailandesas por obtener un papel monástico y un estatus religioso de los que carecen actualmente, las relega a una posición anómala, fuera de los límites del diagrama elaborado por ella y fuera de los límites de la sociedad. Ésta es la razón —concluye van Esterik— por la que las *mae jī* en ocasiones son consideradas como "fracasadas, parias o excéntricas" (Van Esterik, 1982: 72).

Desde este punto de vista, el ascetismo budista femenino parece marginal o anacrónico, un problema social que tiene que resolverse, por ejemplo, mediante la impartición de más y mejor educación para las mujeres, o mediante la reintroducción de la ordenación de las *bhikkhunī*. Pero al hacer esto corremos el riesgo de ignorar o interpretar erróneamente el budismo tal como evolucionó en el sureste de Asia continental, donde los hombres y las mujeres ascetas han constituido, durante siglos, parte importante de la práctica budista. Además de las *ṭūn jī*, existen los *baku* (hombres), o brahmines de la corte (De Bernon, 1997: 39), los *tāpas'* (hombres) de Camboya y Tailandia

[9] J. Marston, comunicación personal, julio de 2002: en algunos wat khmeres se pueden encontrar algunos hombres con las cabezas rapadas y vestidos con túnicas blancas llamados *ta* ("abuelo") *jī*.

que se visten con túnicas blancas (Bizot, 1988: 21) o, tal como los describe Marston (1994), de "piel de tigre" y los *yathe* (*ṛṣī*) (hombres y mujeres) de Birmania, que se visten con túnicas de color marrón (Bizot, 1988: 21). Las primeras inscripciones de Camboya contienen referencias a mujeres que podían ordenarse y que al parecer gozaban de un estatus elevado en los templos (Vickery, 1998: 253). Aunque no se sabe si estas asistentes antiguas del templo compartían creencias o prácticas con las modernas *ṭūn jī*, utilizaban el mismo término para su ordenación religiosa: *puos*.

Las inscripciones y los términos de la ordenación

La palabra *puos* aparece por primera vez en inscripciones de piedra preangkoreanas. Un texto (K. 557-600) encontrado en Angkor Borei y fechado en el año 611 de la era cristiana, enumera en khmer los nombres de las personas, de los campos y de los animales domésticos que se ofrecían a las divinidades. En la cara norte de la piedra hay una referencia a *kantai ta pos oy* [*ya*] *jamāna kpoñ*, o las "mujeres que ingresan a la religión para el sacrificador de Kpoñ" (Cœdès, 1942: 21). Una inscripción del siglo XI procedente de Angkor Thom (K. 420) también en khmer, enumera una serie de campos donados a un dios llamado Sri Vardhaman: *caṃnat svāy vradeṅ ti jauv ta teṅ tvan ta pvas*, "el establecimiento de Svāy Vradeṅ, el cual compró la mujer Teṅ Tvan, quien ha ingresado a la religión" (Cœdès, 1952: 163). La palabra significativa (al menos para este ensayo) en estos dos pasajes es *pos* (*pvas*). La forma de la palabra en el periodo preangkorano es *pos*; durante el periodo de Angkor es *pvas*. En khmer moderno la palabra se escribe *puos*; las variantes tailandesa y laosiana son *buat* y *buaj*, respectivamente. Todas estas palabras significan lo mismo: "ordenación o iniciación en la vida religiosa" (Cœdès, 1952: 163). El *Dictionnaire de vieux Khmère* de Pou define *pos* (*pvas*) como "volverse sagra-

do. Convertirse en religioso" (Pou, 1992: 20). El *Lexicon* de Jenner da las formas verbales de las palabras: *pnos* (*paṃnos*): "alguien que ha sido investido u ordenado; cenobita" (Jenner, 1982: 352). Vickery glosa *pos* (*pvas*) como "convertirse en monje, asumir una vocación religiosa", y *paṃnvas* (*paṃnos*) como "alguien que se ha convertido en monje" (Vickery, 1998: 129).

Durante el periodo preangkoreano no existe clara evidencia de una relación entre los términos *pos-pvas* y la ordenación budista; de hecho, el primer término aparece en un contexto śivaita (Cœdès, 1942: 67). A medida que el budismo fue adquiriendo importancia durante el periodo tardío de Angkor, las inscripciones empezaron a mencionar la ordenación budista. Un ejemplo es una inscripción de fines del siglo XII (K. 485) del templo de Phimanakas, en Angkor Thom. Tal inscripción, hecha totalmente en sánscrito, menciona, entre otros aspectos, el patrocinio de la reina Jayarajadevi, de la ordenación budista (*prāvrājayat*) de un grupo de mujeres (Cœdès, 1942: 171). La inscripción K. 177, escrita en khmer durante el periodo tardío de Angkor, habla de un hombre llamado Śrīyasa, quien se unió a la religión (*pvas*) y predicaba el *dharma* en la ciudad capital de Angkor. Posteriormente, la narración relata que tomó la ordenación *upasaṃpadā* y se convirtió en *bikkhu* (Cœdès, 1964: 38). La ordenación *pvas* a la que se sometió Śrīyasa antes de la ordenación *upasaṃpadā* parece que, en este caso, es equivalente a la ordenación *pravrajyā* budista.

La palabra sánscrita *pravrajyā* y su equivalente pāli *pabbajjā* significan "ir hacia adelante". La ordenación *pabbajjā* se caracteriza por la enunciación de los tres refugios (Me refugio en el Buda, en el *dharma*, en la Sangha…) y es la declaración formal de la intención de un individuo de abandonar la vida familiar para ingresar a la vida religiosa. Después de asumir la *pabbajjā*, una persona que desea convertirse en *bhikkhu* o en *bhikkhunī* a continuación debe llevar a cabo un ritual llamado la *upasaṃpadā* (Lamotte, 1988: 166-167). La *upasaṃpadā* se

basa en la *pabbajjā*; una persona no puede llegar a ser *bhikkhu* o *bhikkhunī* sin antes haber tomado la *pabbajjā* (Bizot, 1988: 13, 19). Pero aunque la *pabbajjā* constituye la primera parte de la *upasaṃpadā,* técnicamente está separada de la primera. No es un ritual exclusivo para la ordenación de los *bhikkhu* o las *bhikkhunī*, y puede llevarse a cabo independientemente.

Aparentemente no existe ninguna vinculación lingüística entre la palabra sánscrita *pravrajyā*, su equivalente pāli *pabbajjā* y la palabra mon-khmer *pos* (*pvas*).[10] La palabra puede ser prebudista y aparece por primera vez en inscripciones de contexto śivaita. Sin embargo, durante el periodo de Angkor, las palabras *pravrajyā* y *pvas* al parecer se habían vuelto sinónimos. Ya en el periodo medio de la historia khmer (siglos XV-XVIII), la palabra se usaba para referirse a la ordenación budista, tanto de hombres como de mujeres. Una inscripción característica de 1488 d.C. conmemora los hechos meritorios de una pareja devota, Abhayarāj y Dhamm, quienes construyeron un monasterio, mandaron esculpir y consagraron estatuas del Buda, construyeron un *cetiyā*, plantaron un árbol *bodhi*, mandaron copiar textos sagrados, enterraron piedras *sīmā* y ellos mismos se ordenaron (*papūs ātmā*). También ofrecieron sirvientes para que fueran ordenados (*bvumpus*) para que sirvieran a las imágenes del Buda del monasterio. Uno de estos sirvientes recibió la *upasaṃpat'* (la ordenación *upasaṃpadā*) así como la *pvas* (Pou, 1971: 105-123, 112-113). Una inscripción similar que data de 1669 describe la carrera profesional de un funcionario del gobierno, Vaṅsāaggarāj. Junto con su esposa y su familia, Vaṅsāaggarāj realizó muchos actos meritorios, que dedicó a sus padres fallecidos durante una ceremonia celebrada en Braḥ Bān' (una galería del templo de Angkor Wat). Asimismo, auspició la ordenación de su tía, Ratnakañnā, su esposa, Srīratnakesar, su cuñada, Kim, y sus dos sobrinas como *nāṅ jī* (*puoss jā nāṅ jīy*) (Pou, 1974: 301-337, 320-324, y Chandler, 1971: 151-159).

[10] M. Vickery, comunicación personal, 5, 7 y 31 de marzo, 2000.

Es difícil deducir con certeza de estas inscripciones lo que implicaba exactamente la *puos* durante el periodo medio (Pou, 1972: 121). Pero es posible establecer ciertos hechos. En primer lugar, tanto las mujeres como los hombres podían ordenarse (*puos*). En segundo lugar, esta ordenación confería cierta clase de estatus religioso a los que la recibían. En tercer lugar, el patrocinio de la *puos* de alguien —hombre o mujer— se consideraba un hecho meritorio, que se debía conmemorar con inscripciones en piedra. En cuarto, estas ceremonias tenían cierto estatus religioso oficial. Se realizaban en público, en importantes sitios religiosos como Angkor Wat, a los cuales asistían oficiantes religiosos, así como miembros de la familia y sirvientes leales. Pero hoy en día ha habido un cambio, y el estatus oficial de las mujeres ascetas ordenadas ha llegado a ser ambiguo. Tal como un monje educado en la Universidad de Pāli de Wat Unnalom, de Phnom Penh, explicó:

> A menudo oigo que la gente de mi templo se refiere a las monjas como "*puos*" o como "*puos* como *yiey-chi*". Personalmente, en general yo no uso la palabra "*puos*" para las monjas […] A mí no me gusta esta palabra, porque algunas personas usan las palabras para los monjes incluyendo a las monjas. Y algunas *yiey-chi* no conocen sus papeles. Tal vez piensen que ellas y los monjes son lo mismo. ¡Esto es completamente erróneo! No es nada del otro mundo usar la palabra "*puos*" para referirse a las monjas; pero es mejor agregar "como" después de "*puos*".[11]

Dos *ṭūn jī* mayores vinculadas al centro de meditación de la Asociación de Monjas y Mujeres Laicas de Camboya de Wat Koþ, en Oudong, me explicaron que aunque comúnmente la gente usa la palabra *puos*, el término correcto para referirse a las *ṭūn jī* es *thvāy khluon* (*thvāy*, "dar, ofrecer" y *khluon*, "uno mismo").[12] La ceremonia de *thvāy khluon* consiste en un compromiso personal para asumir los cinco u ocho preceptos. Tal ceremonia no tiene que llevarse a cabo en un wat;

[11] Lok Sakkarak, comunicación personal, octubre, 1998.
[12] Notas de campo, Wat Koḥ, Oudong, julio, 2000.

puede realizarse en una casa. No es necesario que un monje o *ācāry* realice la ceremonia y no hay un número establecido de participantes. A la ceremonia pueden asistir como invitados otras *ṭūn jī*, *upāsikā* o miembros de la familia; pero éstos no desempeñan ningún papel en la ceremonia. Cuando les pedí que me describieran la ceremonia, me dijeron que, en primer lugar, la mujer se afeita la cabeza, a continuación se pone una túnica blanca y, por último, pronuncia sus votos frente a una imagen del Buda.[13] El voto de la *thvāy khluon* se renueva todos los *thŋai sīl* (los días sagrados que se observan cada quince días).

La fórmula para la *thvāy khluon* puede encontrarse en un manual en rústica llamado *Gihipatibat* (*Rituales para la casa*) (Churm, 1996: 22-30). Los *Gihipatibat* distinguen claramente entre los rituales que realizan los laicos y los que utilizan los *sāmaṇer* y los *bhikkhu*; el manual no menciona la palabra *puos*. La fórmula para la *puos* puede encontrarse en el manual denominado *Sāmaṇera vinaya* (*Reglas para los novicios*), en las páginas 11-19 de un capítulo titulado "*Pabbajjā*". La existencia de manuales impresos que contengan las versiones oficiales de los rituales religiosos es un fenómeno relativamente reciente en Camboya. Los *Gihipatibat* y las *Sāmaṇera vinaya* forman parte de una serie de manuales religiosos compilados y traducidos por lingüistas de pāli bajo la dirección de Choun Nath (a la sazón profesor de la Universidad de Pāli de Phnom Penh) y publicados por el Instituto Budista en la década de los veinte (véase Edwards y Hansen, *supra*). El propósito de estos manuales era el de reformar y redefinir los principios del budismo khmer (Bizot, 1975: 20). Se han reimpreso en numerosas ocasiones, forman parte de las asignaturas budistas enseñadas actualmente a los monjes jóvenes y son fáciles de conseguir en las librerías.

[13] Es interesante que aquí los informantes usen el término *puos*, al parecer en contradicción con su aseveración anterior de que las *ṭūn jī* no son *puos*.

Durante las décadas pasadas, al Ministerio de Cultos y Religión se le asignó la tarea de regular y controlar la exhuberante, aunque ecléctica, forma del budismo theravāda de Camboya (véase Marston, *infra*). Con este fin, se ha intentado diferenciar claramente a las ascetas como las *ṭūn jī* y los *tāpas'* de la categoría de los miembros ordenados de la Sangha, y confinar a los primeros al ámbito de lo familiar. Una de las estrategias ha sido el fomento de la ceremonia *thvāy khluon* como una opción oficialmente sancionada para la *puos* de los ascetas que no son *bhikkhu*.[14] La ironía de esto radica en que la *puos* apareció inicialmente en las inscripciones del periodo preangkoreano que describían la ordenación de las mujeres que asistían al templo, y solamente mucho después se identificó con la ordenación budista *pabbajjā*.

El hecho de que en la actualidad a las mujeres ascetas de Camboya no se les permita ordenarse siguiendo la tradición antigua tiene una clara repercusión negativa en la categoría de las *ṭūn jī*. Además, las organizaciones internacionales que desean que se reintroduzca la ordenación de las *bhikkhunī* en el budismo theravāda han cuestionado la categoría de las *ṭūn jī*. Se calcula que actualmente existen al menos 3 000 *ṭūn jī* en Camboya (Löschmann, 1995: 5). La mayor parte de ellas son mujeres viejas que, de acuerdo con la tradición, han abandonado la vida familiar para ir tras sus metas espirituales personales. Existen algunas medidas para cambiar esta situación: varias ONG locales y extranjeras están tratando de mejorar, organizar y entrenar a estas mujeres. Un panfleto de la Asociación de Monjas y Mujeres Laicas de Camboya nos dice que "El enorme potencial de este grupo marginado como miembros importantes de la reconciliación nacional y del proceso de desarrollo social de su país aún está por reconocerse." En 1995

[14] En *Inscriptions du Cambodge* de Cœdès, en el *Lexicon* de Jenner, en el *Dictionnaire de Vieux Khmère* de Pou y en el diccionario del Instituto Budista no hay referencia al ritual llamado *thvāy khluon*. El término aparece en el título de un ritual para *upāsaka-upāsikā*, en Meas-Yang, 1978, p. 36.

y 1997 se celebraron en Camboya conferencias internacionales a las que asistieron *bhikkhunī* y mujeres laicas budistas de todo el mundo. En estas conferencias los participantes votaron para que se reconociera a las *ṭūn jī* y a las *upāsikā* y que se les permitiera participar en la reconciliación y en el desarrollo de Camboya. Además, se votó para que se alentara a estas mujeres a desempeñar papeles importantes en la sociedad; para que se cambiaran las percepciones sobre el género, y para que se lograra igualdad social y religiosa para las mujeres; para que se les entrenara en prácticas de trabajo social, como la asesoría a víctimas de la violencia y de trauma familiar, y para que se fomentara la creación de una red nacional e internacional.[15]

Este programa es un claro reflejo de las ideas contemporáneas occidentales (y cristianas) sobre la conducta adecuada para las ascetas. Sin embargo, el propósito fundamental de un asceta budista —hombre o mujer— es su salvación personal: la búsqueda del *braḥ nibbāna*. El hecho de alentar a las *ṭūn jī* a que se involucren en la sociedad secular solamente inhibirá su meditación y sus estudios del *dhamma*, al mismo tiempo que contribuirá a disminuir su condición como ascetas religiosas en Camboya.

Las religiones existentes cambian continuamente. El estatus religioso de las mujeres budistas theravādin preocupa a muchas personas en la actualidad, y ha habido varios intentos de reinstaurar la orden de las *bhikkhunī* en Sri Lanka y Tailandia. Aunque tales movimientos han tenido menos impacto en la sociedad camboyana, de carácter más bien conservador, han captado el interés de algunas *ṭūn jī* camboyanas, que se sienten desanimadas por su bajo estatus, su pobreza y su marginación en el sistema religioso actual. Tal como dijo la *ṭūn jī* Jhuan Sumuan de Wat Khemavan, Kompong Cham:

[15] Asociación de Monjas y Mujeres Laicas de Camboya, panfleto informativo, julio, 2000.

"En mi tiempo no tuvimos *bhikkhunī*, pero espero que en el tiempo de mis nietos sí haya."[16] Empero, sin lugar a dudas, la reintroducción de la Sangha de las *bhikkhunī* en el budismo theravāda daría oportunidades a algunas mujeres budistas, la pérdida de la antigua tradición camboyana relativa al ascetismo femenino podría marginalizar aún más a las mujeres pobres o campesinas como Mau Phan o Sū' Muay, quienes no cuentan con los requerimientos financieros ni educativos para una completa ordenación *bhikkhunī* o no están dispuestas a aceptar la dominación institucional de la Sangha masculina.

[16] Encabezamiento, Löschmann, 1995, sección de fotografías.

7. UNA PRÁCTICA DE POSESIÓN DE LOS MÉDIUMS Y SU RELACIÓN CON EL BUDISMO CAMBOYANO: LOS *GRŪ PĀRAMĪ* *

DIDIER BERTRAND
Institut de Recherche sur le Sud Est Asiatique
(IRSEA-CNRS, Marsella, Francia)

Las prácticas de posesión son los testimonios vivientes de una cultura; siempre se inscriben dentro de los sistemas sociales, económicos, histórico-políticos y religiosos. En este ensayo intentaré describir las relaciones existentes entre el tipo de médium denominado *grū pāramī* (pronúnciese "kru boramey") y el budismo theravāda en Camboya.[1] Algunos ensayos

* Mi investigación contó con el apoyo de la Fyssen Foundation de París. Deseo agradecer afectuosamente a Elizabeth Guthrie por su ayuda en la traducción del presente ensayo del francés al inglés.

[1] *Grū*, en sánscrito: "maestro, profesor;" *pāramī*, en sánscrito: "poderes o perfecciones budistas sagrados". En este ensayo traduciremos *pāramī* como "poder", pero existe cierta ambigüedad en el término, en sus orígenes y en su uso en Camboya. El término budista *pāramī* en khmer se pronuncia "baramey". No obstante, al hablar de la posesión de los espíritus algunos *grū* utilizan "boramey", con lo que hacen una distinción entre "baramey" y "boramey". Basándose en que los seres humanos no pueden tener *pāramī*, reservan el primer término para las virtudes del Buda, y el segundo, para la posesión de los espíritus. Bizot (1994, p. 116) sugiere que la palabra "boramey" se escriba *pāramī* y se use para expresar "la fuerza, el poder o la energía sagrada que emana de un objeto de culto en el más amplio sentido, y especialmente de los dioses al servicio del budismo". Sin embargo, según Bernon (comunicación personal), la palabra que se pronuncia "boramey" en realidad se deriva del sánscrito *pūraṇa* + *rasmī* y significa el "día de la luna llena". Esta palabra expresa nociones positivas relativas a la plenitud, la integridad, la abundancia, el logro, la perfección, así como sus asociaciones negativas con las actividades sobrenaturales que tienen

que han analizado el budismo en países theravāda muestran la interrelación entre el budismo y las prácticas sobrenaturales. Partiendo del punto de vista de los médiums, trato de entender la reciente renovación que han experimentado estas prácticas dentro del contexto de la Camboya contemporánea y cómo las referencias al budismo sirven de apoyo a las actividades y la ética de los *grū pāramī*.

Los observadores externos generalmente tratan de separar las diversas prácticas religiosas en categorías independientes, pero los médiums tienden a considerar lo que sucede, no tanto como el sincretismo de dos religiones, sino como un todo. Tal como Tambiah escribió (1984: 77), el investigador examina en un "campo único, caracterizado por la jerarquía, la oposición, la complementariedad y la concatenación" entre diferentes niveles. Esto es aplicable a las prácticas religiosas camboyanas, con variaciones individuales que únicamente representan la importancia que se le otorga a un nivel o a otro.

La presente investigación es el resultado de tres años de participación en la vida de los médiums de Camboya y en las diversas actividades que realizan: ceremonias para fortalecer su poder (*abhiṣeka*), la construcción de nuevos altares, la celebración de aniversarios (*puṇy khup*) y los días sagrados (*thŋai sīl*), las curaciones, las adivinaciones y las peregrinaciones. Me entrevisté con cerca de 100 médiums-curanderos, a los que generalmente se les conoce como *grū cūl rūp* a causa de su práctica de posesión (*cūl rūp*, "entrar en el cuerpo"); asimismo, reuní los nombres de más de 300 espíritus a los que se denomina *pāramī*.

La investigación se llevó a cabo entre noviembre de 1994 y diciembre de 1997. Durante esos años, posteriores a las elec-

---

lugar en las noches de luna llena. Así, podemos pensar que el campo semántico de "boramey" captura algunas de las representaciones expuestas por Bizot, aunque su origen sea diferente del término técnico budista *pāramī*.

ciones nacionales respaldadas por Naciones Unidas, la vida política era muy tensa; existía gran ansiedad debido a la constante amenaza de luchas entre las facciones políticas, lo cual culminó en el golpe de Estado en julio de 1997.

Algunos miembros clave del Khmer Rouge, después de perder las batallas, se unían a las Fuerzas Armadas Reales, pero solían seguir a generales de alguna facción específica, creando con esto aún más tensiones. Algunos periodistas fueron asesinados, y a causa de lo que se llamaba "el bandidaje del Khmer Rouge", el campo en algunas provincias era inseguro. Había rumores constantes de que Camboya iba a enfrentar una nueva guerra civil y un futuro nada prometedor. Debido a la venta de armas sin restricciones, era frecuente que los conflictos se resolvieran de forma violenta en todos los niveles de la vida social. Con el desplome de la infraestructura estatal socialista no se podía confiar en muchos de los servicios públicos, entre ellos la educación y la salud, y sólo se podía acceder a ellos mediante cuotas; las personas más ricas preferían los servicios privados. La relación patrón-cliente y las redes de apoyo de Camboya constituían la principal fuente de protección, mientras la participación de la judicatura y de la policía destinada a apoyar un Estado de derecho era insignificante. De este modo, fue un periodo de confusión, mientras el país, paso a paso, con importante asistencia internacional y con miríadas de ONG carentes de coordinación, trataba de recuperarse de casi treinta años de guerra, de revolución y de aislamiento internacional.

PRESENTACIÓN DE LOS *PĀRAMĪ*

La palabra *pāramī* (sánscrito-pāli: "perfección" o "lo completo") es un término budista técnico que se refiere a las diez perfecciones del Buda (*dasapāramī*), logros o virtudes que

permitieron al Buda alcanzar el *nibbāna*.[2] En una reapropiación popular de dicha palabra en Camboya, se cree que los *pāramī* constituyen una forma benevolente de poder. Los espíritus llamados *pāramī*, que supuestamente poseen estas virtudes, atacan (pero también escogen y poseen) a algunos médiums. Tales *pāramī* asumen el carácter de diferentes personajes mítico-históricos y se diferencian claramente de los *khmoc*, los espíritus de las personas que murieron repentina o violentamente, o de otros espíritus errantes que pueblan el universo khmer, conocidos como *brāy*. Ciertos médiums creen que en algunos casos de posesión malévola, los *brāy* pueden ser entrenados y pacificados por un médium experto, de modo que, finalmente también pueden llegar a ser denominados *pāramī*. Como un médium explicó:

> Los *brāy* y los *anak tā* hablan como nosotros, no conocen el idioma de los monjes, pero pueden ayudar a predecir el futuro. Aunque no tratan a los pacientes y no ayudan a los humanos, pueden ayudar a saber, pero antes necesitan que los eduquen, porque les gusta tocar y escuchar música y dañar a los otros; es necesario enseñarlos.

En un wat, Ang (1980: 158) notó, en la base de una estatua de Buda, una inscripción que se refería a un "*Brāy Braḥ Pāramī*", un espíritu malévolo que se había convertido al budismo y que ahora cuidaba la imagen del Buda, lo que demuestra la ambivalencia fundamental de estas figuras. Van Esterik, al trabajar en Tailandia, documentó la existencia de espíritus guardianes malévolos semejantes, llamados *phi*, y deidades benévolas similares a los ángeles, llamadas *devatā* (pronúnciese "tevoda"), en donde a menudo servían para integrar las deidades del hinduismo al orden y la jerarquía del mundo budista tailandés (Van Esterik, 1982: 10, 13). En Camboya, los espíritus conocidos como *devatā* y *pāramī* son opuestos

[2] *Braḥ Pāramī*, "venerable poderoso," o "venerable virtuoso," es también una forma de referirse al Buda.

a los más malévolos *khmoc* y *brāy*. Los *devatā* son de una posición tan elevada que no poseen a los humanos y sólo se manifiestan en ocasión del año nuevo.[3] Y, como veremos más adelante, los *pāramī* están estrechamente asociados al budismo.

Con frecuencia se dice que en Camboya hay más de 10 000 *pāramī*, los más famosos de los cuales pueden ser asociados con personajes muy conocidos. Durante la posesión, las comunicaciones del *pāramī* se transmiten a través del *snāṅ* (pronúnciese "snang", una palabra khmer que significa "concubina real", "sirviente" o "médium del espíritu"). El *snāṅ* se atavía de una forma característica y usa ciertos atributos (arco y flecha, flores, tridente). Su comportamiento y sus expresiones corporales y verbales nos permiten conocer el carácter y la identidad del espíritu que lo está poseyendo.

El campo lexicográfico y los términos utilizados por los médiums para relatar sus experiencias a menudo pertenecen al lenguaje real que se usa para hablar con los reyes y los monjes budistas, y son indicación sobre cómo el lenguaje puede ayudar a transformar a un médium humano en un miembro del mundo de los espíritus. Por ejemplo, el verbo *kruṅ* se usa para describir el momento en que el *pāramī* penetra en el *snāṅ*, como si se hubiera revestido con su poder. El verbo *kruṅ* también significa "gobernar, administrar o mantener, proteger un reino o a sus súbditos", todas las cuales son funciones reales. La palabra *saṇṭhit*, "establecer dentro", es un término técnico budista que en este contexto específico significa "el instante en que tiene lugar la posesión". Encontramos *dhvoe samādhi samrāp' oy pāramī cūl mak saṇṭhit*, "meditar de modo que pueda entrar el poder". *Yāṅ* es un verbo utilizado por la realeza que significa "caminar, ir" y se usa para expresar la llegada del *pāramī*.

[3] La diferencia entre los *devatā* y los *pāramī* no se ha analizado en detalle, y parece difícil llegar a una conclusión sobre el tema actualmente.

La identidad del *pāramī* puede conocerse por las funciones sociales y terapéuticas que ejerce a través de su *snāṅ*, en el cual manifiesta una forma física (*rūp*) mediante una modificación; por ejemplo, cuando el *pāramī* de una princesa penetra en la *rūp* de un hombre. El médium ha adoptado una fórmula de cohabitación con su o sus *pāramī*, la cual, aunque se somete a rituales, no puede formalizarse mediante un matrimonio, porque los mundos humanos y espirituales no pueden mezclarse.[4] Mientras la posesión tiene lugar, el huésped humano desaparece, y el médium se convierte simultáneamente en el vehículo del poder y en el poder mismo.

Identidad de los *pāramī:* una expresión de la variedad de la vida religiosa

El grupo de los *pāramī* que estaban relacionados con la religión representó 25% del total de sujetos de nuestra investigación, el cual estaba integrado por diferentes personajes que constituían un reflejo de las diversas circunstancias sociales de Camboya y de los diferentes métodos locales de reapropiación de ciertas deidades. Algunos *pāramī* (10% del total) han asumido la identidad de monjes que pertenecen a la historia contemporánea. Un ejemplo es el monje Chan Cheung, quien meditaba en Wat Phnom durante la guerra bajo el régimen de Lon Nol.

El rey *nāga* Mucalinda, que protegía de la lluvia al Buda en meditación rodeándolo con su cuerpo enroscado y alargando sus siete cabezas para que sirvieran de paraguas, se manifiesta como la Nāṅ *Nāga* (pronúnciese "Neang Neak") femenina, la cual, junto con otros habitantes del reino *nāga*, a menudo posee a mujeres. También podemos encontrar nombres de

[4] Sin embargo, en una ocasión asistimos a una boda de dos *pāramī*, los cuales estaban representados por sus *snāṅ*.

divinidades brahmánicas como Umāvatī (Pārvatī), Braḥ Bahghnes (Gaṇeśa), *Champuḥ Gruḍ* (Pico de Garuḍa, el vehículo de Viṣṇu) y *Srī Khmau*, la Dama Negra, quien evoca a Kālī. A Umāvatī (pronúnciese "Oma Vathei") también se le considera como una hermana de la mitológica Somāvatī, quien supuestamente es la fundadora ancestral de Camboya.

Otros personajes son los que se mencionan en las escrituras budistas (*gambīr*), en los relatos de la vida del Buda y en los *Jātaka*, como Braḥ Vesando (Vessantara) o Braḥ Mokklean (Moggallāna). Sin embargo, algunos médiums que están vinculados más estrechamente con el budismo, ponen en duda la llegada de estos personajes como *pāramī* y niegan la posibilidad de que estos seres perfectos puedan regresar a la Tierra. De acuerdo con un *grū* que vivía cerca de un mercado de Phnom Penh, "los discípulos del Buda pueden tener *snāṅ*, pero los personajes de los *Jātaka* anteriores al Buda no tienen *snāṅ*, y si vienen, es sólo por un instante". La polémica acerca de la llegada de estos personajes también se basa en la idea de que las *rūp* no son lo suficientemente puras para recibir a tan santos dignatarios. Generalmente se cree que tales espíritus no pueden bajar al mundo de los humanos porque se encuentran en una esfera superior que carece de conexión con ellos.

La deidad de la tierra, *nāṅ gaṅhīṅ* Braḥ Dharaṇī (Dama Princesa Venerable Tierra), conocida popularmente como "Neang Kongheng", también se considera como un *pāramī*, y su estatua se encuentra en casi todos los altares de los médiums. No obstante, se cree que no se posesiona de las personas como los otros *pāramī*, sino que da sugerencias o consejos. Y por último, tenemos un grupo muy dominante que está integrado por los personajes que se cree que han buscado una vía espiritual, como los eremitas Lok Tā Isī, Tāpas' o Anak Saccaṃ ("el que dice la verdad").[5] Generalmente son hombres, aunque hay algunas mujeres que llevaron una vida

[5] Véase el artículo de Marston, *infra* sobre el asceta Tāpas'.

mística, como Nāṅ Peou de Phnom Kulen. Los *pāramī* de este grupo son, ante todo, los propagadores del *dhamma*.

Algunos *pāramī* que no son personajes religiosos también tienen fuertes lazos con el budismo. Muchos generales *pāramī* (*me dăb*), acompañados de sus soldados, organizan ritos de ofrendas y de danzas en la fase inicial o final de ciertas ceremonias. Los *pāramī* que encabezan el ejército pueden pelear con sus tropas por la defensa del *dhamma*. En este caso tampoco existe un acuerdo general sobre la categoría de los *pāramī* de estas personas, ya que durante sus vidas humanas no observaron los cinco preceptos budistas esenciales (abstenerse de matar, de beber alcohol, de mentir, de robar y de cometer adulterio).[6]

Los sirvientes reales (*mahātlik*), a los que se les llama *parivār pāramī*, se manifiestan durante los festivales danzando y arrojando flores a las estatuas del Buda. Los reyes *pāramī*, que son personajes de los *Jātaka* (los relatos de las vidas anteriores del Buda) tienen fuertes lazos con el budismo. Se dice que el rey *pāramī*, al igual que los reyes *cakkavattin* de las sociedades theravādin, mantiene la paz, la calma, la tranquilidad y la armonía, además de proteger a los débiles. Llega para corregir los errores y las imperfecciones de los humanos, que son sus súbditos. Observante del *dhamma*, se supone que es un líder moral que trabaja para la purificación del budismo y de la organización de la Sangha.

Se supone que los *pāramī* indios o singaleses hablan sánscrito o pāli. Como sucede con los reyes y reinas de los *Jātaka* y con los discípulos del Buda, son especialmente venerados porque proceden de la tierra del Buda.

[6] La presencia o ausencia de bebidas alcohólicas generalmente indica si la ceremonia es de naturaleza predominantemente theravāda o no. En la mayor parte de las ceremonias de médiums a las que asistimos no había alcohol, con la excepción de las fiestas generales que según creemos, estaban relacionadas más estrechamente con los rituales dedicados a los espíritus territoriales locales, denominados *anak tā*.

DESCRIPCIONES DE ALGUNOS *GRŪ PĀRAMĪ*

Antes de adentrarnos en el análisis general de los *grū pāramī*, quisiera presentar a cuatro *grū* a fin de ofrecer un esbozo sobre sus diferencias y similitudes.

Lok Yāy Rim es una campesina de 65 años que trabaja en los arrozales y que vive en Kompong Speu. La encontramos mientras buscábamos *grū cūl* en las aldeas. Cuando llegamos, se hallaba sembrando arroz, de modo que su hija fue a buscarla a los arrozales. Para ella, invocar a los espíritus para que respondan a las preguntas de los visitantes no es su principal actividad. Después de preguntarnos el motivo de nuestra visita, fue a cambiarse de ropa para ponerse una falda blanca de algodón, una pañoleta y un *kben*.[7] Dijo que necesitábamos llevar los cinco regalos tradicionales, cada uno en la cantidad de cinco: cigarrillos, velas, pajuelas de incienso, hojas de betel y nueces de areca. Se sentó y empezó a cerrar los ojos mientras recitaba algunas estrofas budistas en pāli, tembló durante unos segundos y profirió algunos gritos; entonces estuvimos frente al *pāramī lok yāy*. Ella dijo que vivía como *ṭūn jī* en la jungla de Phnom Saṃbau, en la provincia de Battambang.[8] Preguntó qué podía hacer por nosotros. Le expliqué que era investigador y que estaba tratando de relacionarme con los *pāramī* de Camboya. Entonces ella comenzó a contarme su vida humana y su vida actual como espíritu, así como lo que podía hacer para apoyar a las vidas humanas de los que la consultaban. Puede hacer algunos diagnósticos médicos y prescribir algunas medicinas; puede ayudar a enfrentarse a otros espíritus que hostigan a los pacientes y tiene algunas habilidades adivinatorias. Escogió a Lok Yāy Rim como *rūp* porque

[7] El *kben* es un traje tradicional consistente en una pieza de tela que se enrolla alrededor de la cintura, dejando la orilla recogida entre las piernas, con lo que se asemeja a unos pantalones.

[8] Phnom Sambu es un sitio sagrado en Battambang asociado a la meditación de las *ṭūn jī*.

era muy buena persona, que respetaba los cinco preceptos. Cuando terminé mi entrevista, el *pāramī* se marchó y pude hablar con Lok Yāy Rim de nuevo.

Lok Yāy Rim vive en una modesta casa de bambú con techo de palma. En su casa tiene una habitación con un altar del Buda. Cuando nos sentamos frente a éste, me explicó que se había enfermado hacía muchos años. Obtuvo los poderes de diagnosis después de que fue poseída por el espíritu que aparece como una *ṭūn jī*. La actividad de médium no ha cambiado su vida en forma considerable; recibe algunos clientes por semana sin que se le permita cobrar por el servicio. Si recibe algún dinero, no puede quedarse con él y lo entrega al templo, adonde asiste a ceremonias cada semana. También organiza una ceremonia ritual a la que invita a monjes, la cual debería realizar cada año, pero no siempre es posible porque no tiene suficiente dinero para ello. Así, se celebra solamente cada dos o tres años, a menos que los *pāramī* le provoquen padecimientos para recordarle que debe realizarla. Es casada y tiene cinco hijos, de modo que la actividad de los *pāramī* es una obligación adicional para ella; le gustaría abandonarla, pero no le es posible porque los *pāramī* la necesitan para ayudar a los seres humanos. Lok Yāy Rim no tiene discípulos y tampoco asiste a reuniones de médiums a causa de que está sumamente ocupada cultivando el arroz, de modo que sólo acude a los festivales y rituales del templo.

La señora T. es médium de Phnom Penh y vive cerca de uno de los mercados principales. Su pequeña vivienda a menudo está llena de visitantes. Vive en un departamento de la planta baja, muy pequeño y sin ventanas, con su marido y dos hijos. Después del periodo de Pol Pot, a fines de la década de los setenta, empezó a tener fiebres muy elevadas y se le dijo que se debía a un *pāramī*. Mientras estaba enferma, durante varios meses tuvo visiones y aprendió a través de sus sueños; posteriormente empezó a recibir pacientes que acudían a ella para que los bendijera, les dijera la fortuna o los curara. Es

una mujer vigorosa que le rinde culto a la deidad de la tierra, Neang Kongheng, quien nunca la posee, pero la protege y le da consejos. Pero algunos otros *pāramī* sí la poseen. Para la mayor parte de ellos, simplemente usa una blusa blanca y un *kben*, pero tiene mascadas de diferentes colores. El *pāramī* más famoso es de Sri Lanka y habla pāli; en una ocasión nos pidió que le lleváramos un sari de Sri Lanka. La señora T. enseña a estudiantes, pacientes que una vez que se les ha diagnosticado que tienen un *pāramī*, deben aprender cómo enfrentarlo y controlar su posesión. Durante este tipo de sesiones vespertinas, primero se hace cargo de los pacientes, después pone un casete con música *biṇbādy* y, una vez que todos los estudiantes con vocación para recibir un *pāramī* se encuentran poseídos, el *pāramī* de la señora T. les enseña a "abrir el camino" *(poek bhlūv)* por medio de la danza, el movimiento y el habla. Ella vive muy cerca de un wat situado cerca de Phnom Penh, donde celebra una ceremonia anual a fin de reunir dinero para los monjes. También organiza peregrinaciones durante las cuales los peregrinos deben hacer donaciones. Recibe algunas cuotas por enseñar y curar, de las cuales dice que entrega todo lo que puede al templo, pero que algunas veces necesita quedarse con una parte para su familia porque el salario de su esposo, que trabaja en el gobierno, es muy reducido. Generalmente su marido permanece a su lado en las tardes para ayudarle. Ella también hace y vende decoraciones para los templos o los altares, como banderas bordadas o *pāy sī* (ofrendas hechas de papel doblado o de plantas). Cada año se celebra una gran ceremonia en su casa, la cual reúne a antiguos estudiantes (alguna clase de discípulos) y monjes con el fin de orar y danzar. La señora T. siempre se refiere al *dhamma* como la fuente de sus enseñanzas y de sus normas de conducta. Va al wat cada semana, y el altar budista, frente al cual todo sucede, abarca un área grande de su pequeña casa. A partir de que se inició su relación con los *pāramī*, ha observado los cinco preceptos (fig. 7.1).

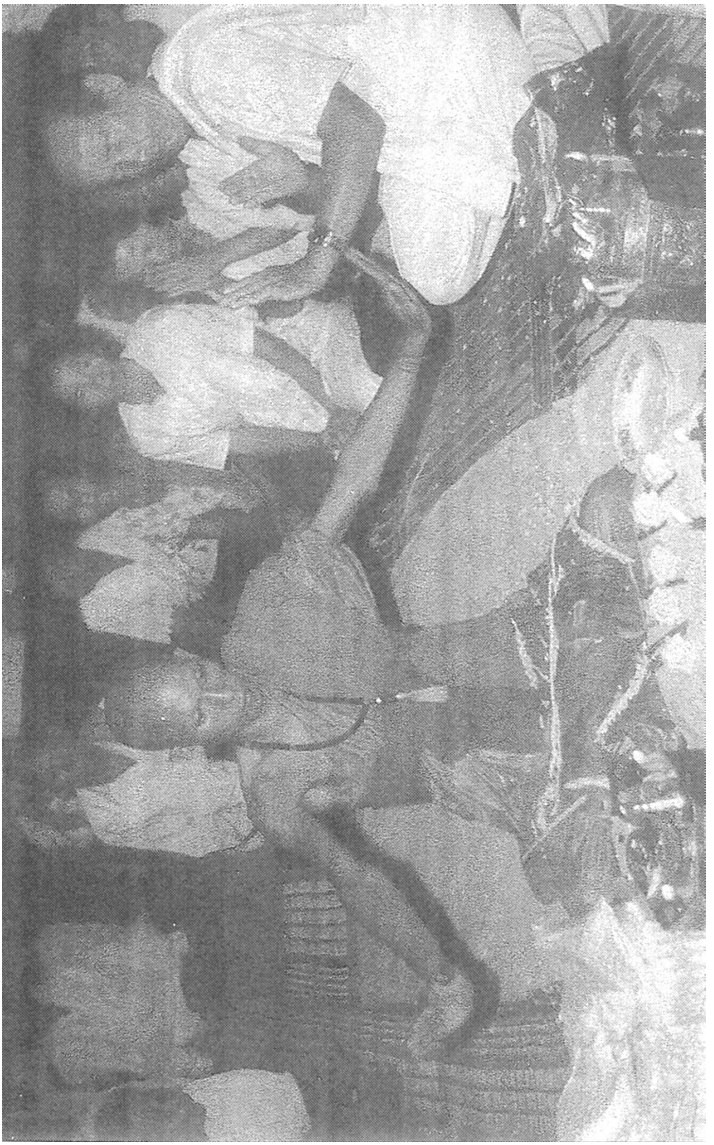


Fig. 7.1 Monje como *grū pāramī*. (D. Bertrand).

Lok Tā P. vive en el *prāsād* que construyó junto a su casa, la cual está situada a unos veinte kilómetros de Phnom Penh. Siendo un famoso *ācāry*, financió la construcción de la mayor parte de las estatuas de Wat Srae Ambil, al cual estaba vinculado su primer *pāramī*. Construyó un *prāsād* rojo en Wat Slaket, en Koki, antes de erigir el último para destinarlo a su propia residencia. Su casa, en donde vive con su esposa y sus hijos, está al otro lado de la carretera. Lok Tā P., en algunos aspectos, lleva una vida muy similar a la de los monjes: usa ropa de color azafrán, especialmente durante el periodo de *vassā*, y sus hábitos alimenticios son semejantes durante los días sagrados. Incluso se volvió vegetariano durante algún tiempo, mientras trataba de recabar dinero para las construcciones. La gente acude a él en busca de cuidados médicos o de apoyo moral y consejos. Al responder, Lok Tā P. siempre hace referencia a los *sūtras* budistas; en ocasiones ofrece amuletos (*yantra*) y organiza ceremonias en el templo. El proceso que experimenta durante la posesión no es muy notorio. Más bien se trata de un proceso muy discreto que tiene lugar durante una meditación intensa, en el transcurso de la cual recibe la información necesaria para ayudar a sus pacientes. En ese momento no manifiesta en forma visible múltiples personalidades; pero aún conserva en su altar las ropas y los sombreros de sus *pāramī* que usaba al principio. Lok Tā P. enseña pāli en el wat, así como a algunos *snāṅ* nuevos en su propio *prāsād*, en donde los pacientes pueden permanecer durante varios días.

El último médium que decidimos presentar es, sin lugar a dudas, uno de los más famosos de Camboya. Vive a unos 30 kilómetros de Phnom Penh, a orillas del Mekong (fig. 7.2). Su historia como médium comenzó cuando, estando casado y con cinco hijos, estuvo a punto de enloquecer aquejado por agudos dolores de estómago. Un *grū* le dijo que había recibido un *pāramī* y que debería construirle un altar. Posteriormente, en sueños se dio cuenta de que podía curar a la gente, y empezó

Fig. 7.2 Grū L. (D. Bertrand).

a hacerlo después de haber entregado a su esposa a otro hombre, cuyo hermano se fue a vivir con él.[9] Con pelo largo, joyas y un comportamiento hiperactivo, Grū L. ofrece asilo en la planta baja de su casa no sólo a los pacientes, sino también a más de diez pacientes anteriores que se volvieron sus discípulos y que trabajan en una especie de comunidad terapéutica. Sus labores terapéuticas son muy variadas y dependen de los *pāramī*: salvación, purificación, ayuda, intentos de encontrar solución a la acción de los espíritus malévolos o exorcismo. Al igual que todos los otros *grū*, L. afirma no saber nada. L. también es un *ācāry* y diariamente recibe a muchos pacientes en sus cuatro consultas, en las cuales lo poseen diferentes *pāramī*. Lo pueden poseer más de treinta *pāramī*, aunque algunos sólo vienen en raras ocasiones. Este *grū* usa gran variedad de trajes extravagantes para sus *pāramī*. Repentinamente se puede convertir en una princesa; pero su encarnación más famosa es la del Rey Leproso. En los días de luna llena, los monjes celebran sus ritos en su casa, mientras que durante los días sagrados, él lleva comida al templo. Los monjes también acuden a él y a sus *pāramī* en busca de apoyo financiero o espiritual, o incluso para que los cure. Las noches de luna llena atraen multitudes; de cinco a diez *pāramī* pueden llegar a poseerlo hasta bien entrada la noche, tiempo durante el cual su orquesta privada toca. Todo el espectáculo tiene lugar enfrente de un gran altar con varias estatuas del Buda, entre ellas una de tamaño natural, así como símbolos brahmánicos como el *yoni* y el *linga*. Todas las noches las personas que viven en la casa se reúnen para celebrar sesiones de oración. La gente lo ayuda en sus diferentes proyectos, sobre todo contribuyendo a los proyectos de construcción en los recintos del templo. Recientemente comenzó a construir su propio *prāsād* en su terreno.[10]

[9] La decisión de abandonar a su esposa concuerda con el *Vessantara Jātaka* [nota de los editores].

[10] Este *prāsād* es uno de los que se mencionan en el artículo de Marston *infra* y que tienen similitudes con la construcción de Tāpas'. De hecho, no está lejos del

Al relacionarse con sus pacientes o al tratarlos, así como cuando habla de su propia vida, en la cual observa los cinco *sīl*, constantemente hace referencia al budismo. A principios del periodo de *vassā* (la estación de lluvias), generalmente permanece asilado, sin hablar durante varios días. Parte del dinero que recibe se redistribuye en forma de donaciones, pero otra parte se utiliza para ayudar a la sobrevivencia de su comunidad.

Con estas cuatro breves semblanzas, es difícil transmitir una idea precisa de la diversidad de los *grū pāramī*, los cuales pueden ser desde simples campesinos, que, aparte de algunas telas blancas, no poseen ropas especiales —a los cuales generalmente se les llama *grū cūl rūp*— hasta médiums profesionales, que son poseídos por numerosos *pāramī*, quienes usan trajes suntuosos y prefieren que se les llame *grū pāramī*. Aunque en las áreas rurales existen pocos *pāramī*, en las zonas urbanas su número es más elevado (no es raro que haya entre veinte y treinta para un solo *grū*). Además, en las ciudades, el *grū* cuenta con discípulos a los que da lecciones y atrae a un público numeroso.

Los *grū pāramī* y otros cultos de posesión

Otras dos clases de médiums que operan en Camboya son los *rūp anak tā*, una especie de médiums que reciben a los genios locales (*anak tā*), y los *rūp ārakkh*, quienes son poseídos por los espíritus conocidos como *ārakkh* (en pāli, *rakkhasa*, "guardián", "demonio").

En la actualidad, sin embargo, al parecer el culto a los *anak tā* y sus respectivos rituales se practican menos. Algunas

---

prāsād de Tāpas' y, sin duda, se construyó sabiendo de la actividad de Tāpas'. Al igual que otros movimientos en torno de los *prāsād*, tiene implicaciones milenaristas. Sus seguidores dicen que es el salvador profetizado en el *Buddh Daṃnāy*, Braḥ Pād Dhamnik [nota de los editores].

aldeas ya no tienen *rūp anak tā* o médiums exclusivos para sus *anak tā*, aunque los *grū cūl* dicen que hoy en día pueden ser poseídos por los *anak tā*. Un *grū pāramī* explicó lo siguiente:

> El sistema de los *anak tā* y el de los *pāramī* es el mismo; los mejores *anak tā* pueden pasar un examen para convertirse en *pāramī*. Ahora muy a menudo quieren convertirse en *pāramī* porque no pueden encontrar una *rūp* en su aldea, y existe la necesidad de ayudar a todo el país. Desde luego que si la *rūp* se muere, pueden entrar en otras personas, pero resultan difíciles de encontrar.
>
> Los *pāramī* tienen amplios conocimientos, y los *anak tā*, menores; de todas formas, pueden cambiar (*pdūr*) si se dedican a estudiar y si reciben el examen para convertirse en *pāramī*. Ahora los *pāramī* vienen con los *devatā*, porque los *anak tā* dejaron de proteger a los khmeres. No son tan puros como los *pāramī*, porque son generales y alguna vez mataron. Los *pāramī* auténticos son hijos de reyes que vienen para ayudar y nunca cometieron acciones malas (*pāp*); nunca mataron. Antes de la guerra había muchos *rūp* y *anak tā*; pero ahora las *rūp* están muertas y los *anak tā* se marcharon a la jungla y no han regresado.

La percepción de que no hay suficientes personas valiosas para ser *rūp* se nos planteó en varias aldeas. Está teniendo lugar una conversión al budismo de los *anak tā* (Forest, 1992: 212); ser un *anak tā* se ha convertido en una especie de renacimiento a la manera budista. Muchos *anak tā* son personas muertas que en vida fueron reconocidas por la práctica de sus virtudes budistas. Al parecer, el siguiente paso consiste en convertirse en *pāramī* y que se considere que está bajo las órdenes del Buda mismo. Obeysekere (1970) menciona que en Sri Lanka hay una tendencia a la universalización del panteón. Al mismo tiempo que las deidades regionales y de las aldeas están perdiendo su autoridad, las deidades tutelares están adquiriendo poder de carácter nacional.

Del mismo modo, no hay muchos *rūp ārakkh*; pero en este caso los esquemas de posesión recaen en el linaje familiar. Sin embargo, un *ārakkh* que nunca posee a nadie que no sea pariente puede ser de utilidad a otras personas al proporcionarles información sobre desgracias o enfermedades, así como mediante adivinaciones.

Tanto los *rūp anak tā* (en el ámbito de las aldeas) como los *rūp ārakkh* (en el familiar) deben organizar una ceremonia anual para el espíritu denominado *līeṅ anak tā*. Sin embargo, al parecer esta tradición sólo se sigue cuando existen problemas especiales y éstos se interpretan como señales de los espíritus.

Estas dos clases de rituales de posesión están menos relacionadas con el budismo que las de los *þāramī*. No obstante, algunos *anak tā* son guardianes de un wat.

Las generalizaciones respecto a los géneros deben ser muy cautelosas; pero es posible afirmar que la mayor parte de los *rūp ārakkh* y *rūp anak tā* que conocimos está formada en su mayoría por mujeres, mientras que los *anak tā* y los *ārakkh* son hombres. Respecto a los *grū þāramī*, hay igual número de hombres como de mujeres que se dedican a curar profesionalmente; pero un mayor número de sus discípulos, o *snāṅ*, quienes ocasionalmente experimentan posesiones, son mujeres (alrededor de dos tercios).

Las prácticas de posesión de los *grū pāramī* y su relación con el budismo en Camboya

Comparados con los médiums estudiados por diferentes especialistas en el sureste de Asia (Brac de la Perrière, Spiro, Selim, Tambiah, Doray, Kapferer), la conducta de los médiums camboyanos difiere en que éstos tienen relación cercana con el budismo. En tanto que los monjes budistas estudiados por Tambiah, Spiro o Gombrich en Tailandia, Birmania y Sri Lanka generalmente no se inmiscuyen con los médiums y no les permiten utilizar las instalaciones de los templos; los médiums camboyanos y sus discípulos normalmente utilizan los espacios rituales budistas. En la mayor parte de los países budistas los monjes atribuyen los conjuros a los espíritus, con lo cual reconocen su existencia; pero en Cambo-

ya a los monjes se les invita y asisten a las ceremonias de los médiums y viceversa. La interacción entre los médiums y la Sangha es constante, así como las referencias de los primeros al budismo.

LOS *GRŪ PĀRAMĪ* COMO ELEGIDOS POR SUS VIRTUDES BUDISTAS Y COMO GUARDIANES DEL ORDEN MORAL

La observancia de la virtud es inicialmente una de las causas para que un *pāramī* elija a un médium. Tal como explica un *grū*: "Los *grū pāramī* son los que pueden respetar la norma del Buda por completo; son hombres ordinarios que mantienen las virtudes." Van Esterik (1982: 8) escribió que también en Tailandia los *devatā* sólo pueden ayudar a aquellos que practican el budismo. Un *pāramī* nos dijo: "Yo sólo ayudo a aquellos que conocen la oración del Buda; si alguien necesita de mis servicios, tiene que actuar de acuerdo con el *dhamma* (*Braḥ Thor*)." Los médiums deben respetar las virtudes budistas y seguir los preceptos del *dhamma*, de otro modo pueden perder su poder; poder para el cual el Buda será el garante último. Los *snāṅ* explican que son personas de una moralidad ejemplar, esto es, que respetan los cinco preceptos (*sīl*). Los médiums están en una relación de dependencia con la autoridad de los *pāramī*, ya que éstos son los que saben y los que dicen lo que se debe hacer. Todos los médiums de Camboya afirman que no pueden involucrarse en actividades malévolas, como producir hechizos, ya que, cuando están poseídos, su poder proviene de un espíritu que únicamente hace el bien (aunque algunos reconocen que también podrían entrar en contacto con malos espíritus).

Esta observancia del *dhamma* es importante en sí misma para las curaciones. Algunos médiums afirman que no pueden tratar a pacientes que hayan cometido faltas muy graves o que no respeten las leyes éticas. "Si una enfermedad de los

nervios (venas) o la pérdida de la moral es el resultado de acciones perversas o de muchas acciones malas, no puedo curarla", nos dijo un médium.

Otro médium no quería tratar enfermedades sexuales porque las atribuía a los efectos del *kamma* sobre la conducta licenciosa. Un médium viejo de las cercanías de Phnom Penh agregó: "Las personas mayores que han seguido los cinco u ocho preceptos son más fáciles de curar, casi en cien por ciento."

Los rituales budistas y las relaciones con los monjes

Los altares frente a los cuales se llevan a cabo los ritos, en general, constan de varias estatuas o imágenes del Buda o de Maitreya (el Buda que ha de venir). Los días sagrados son objetos de prácticas religiosas especiales: algunos *grū* interrumpen sus consultas y otros van al wat a invitar a los monjes a una ceremonia de oración y a entregarles ofrendas de comida. En la ceremonia anual de renovación y fortalecimiento del poder, los monjes desempeñan un papel esencial en muchos de los rituales, los cuales duran veinticuatro horas e incluyen la enseñanza del *dhamma* y el rezo de las oraciones usuales.

La participación de los monjes en el retiro de la estación de lluvias, durante el cual deben concentrarse en el estudio y la meditación, representa, para algunos médiums, una oportunidad de seguir una dieta vegetariana y de observar un periodo de reclusión silenciosa, absteniéndose de salir. Al hacer esto, algunas veces se imponen a sí mismos reglas aún más estrictas que las de los propios monjes. Manifiestan su fe con una especie de ascetismo por el cual obtienen más respeto.

La mayor parte de los rituales organizados por los médiums empieza con una afirmación de fe en las tres joyas y con una reverencia al Buda. El oficiante pronuncia solemnemente los cinco preceptos e invoca la trinidad budista. En las

prácticas terapéuticas, normalmente se utiliza el pāli para pronunciar versos mágicos procedentes de los *sūtra* budistas, versos protectores llamados *paritta* y para recitar oraciones del *Kalyāṇamitta-sutta*. La palabra del Buda se usa como protección contra los hechizos perniciosos (*aṃboe*). La moralidad o la psicología budistas se emplean en especial para aconsejar a las personas que padecen problemas que nosotros llamaríamos depresivos. El acercamiento a los textos budistas se opone a la magia considerada nociva. Así, un *pāramī* llamado *Braḥ Rāja Kūmār* ("el niño rey") nos confió: "Yo prefiero a los que conocen la religión y las oraciones, y no las palabras mágicas [*mantrāgam*, pronúnciese "monakum"] Los textos sagrados (*gāthā*) son mejores". Tal como se describió en Sri Lanka (Ames, 1964: 35), todo tipo de rituales comienza con estrofas budistas. Los cánticos y la veneración al Buda se ejecutan con el fin de mostrar que él es el supremo. El Buda es una fuente de poder, el cual se transfiere a sus reliquias, a las imágenes consagradas o a las estatuas, así como a los textos sagrados budistas y a los cánticos en pāli que se utilizan en los rituales, algunos de los cuales son adecuados para tratar con los seres sobrenaturales. Este mismo lenguaje sagrado está escrito en cuadros de tela llamados *yantra* (pronúnciese "yuan") y en las placas mágicas distribuidas como amuletos de protección (*ksae gāthā*). La liturgia que cantan los médiums es similar a las liturgias de la Sangha. Durante estas largas letanías, el médium invoca a los genios locales (*anak tā*), a los protectores de la tierra (*lokapāla*) y a los eremitas (*isī*) que viven en las montañas sagradas. Existe una referencia constante al *dhamma* o a los textos sagrados, y los médiums dicen que, al igual que los monjes, ellos están investidos con la misión de propagar el *dhamma*. "Debo orar y respetar las tres joyas", declara un médium. Otro afirma: "Los *pāramī* también tienen la misión de proteger los libros."

Los *grū pāramī* frecuentan el wat en forma regular, especialmente en los días sagrados u otras festividades. Su participa-

ción en numerosas ceremonias (*puṇy sīmā*, *puṇy phkā*, *puṇy kaṭhin*) constituye oportunidades adicionales para redistribuir el dinero que han recibido como regalo. "Hago ofrendas (*slā dok*, un tipo de ofrenda hecha de hojas de betel) a los monjes en los días sagrados u otros festivales", explicó un médium que no aceptaba consultas en los días sagrados. "Guardo todo el dinero para entregarlo a la pagoda", dijo un *snāṅ* de edad mayor de Koki, quien vivía en una miserable choza. Al igual que los monjes, los médiums reciben ofrendas, pero a diferencia de aquellos, pueden recibir comida a cualquier hora del día, a menos que los *pāramī* especifiquen otra cosa. En general, no pueden quedarse con las ofrendas por temor a que los castiguen los *pāramī*. No hemos observado señales de enriquecimiento personal, incluso entre los médiums más reputados de la región de Phnom Penh, los cuales cuentan con numerosos clientes.[11] Siendo practicantes de la virtud esencial de dar (*dān*'), los médiums afirman que no conservan el dinero, sino que lo destinan en su totalidad a los monjes y al mantenimiento del wat.

La práctica de obsequiar regalos constituye un elemento esencial de la identidad social de una sociedad en donde a los individuos se les reconoce más por lo que dan que por lo que tienen (Forest, 1992: 221). Dar es mostrar poder; entre más alto sea el estatus social de una persona, debe dar más, y para el médium, dar significa dar a los monjes. Los médiums, cuya fama se deriva en parte de lo que dan, gozan de relaciones privilegiadas con los monjes a quienes apoyan financieramente. Los médiums asisten con todos sus discípulos a las ceremonias que los monjes patrocinan y también pueden llegar a efectuar algunas posesiones. Algunos médiums también son *ācāry* del wat y organizan festivales con los monjes para

[11] Los únicos médiums que conocimos que era evidente que habían amasado dinero como resultado de sus prácticas fueron dos monjes que tenían automóviles y teléfonos celulares y que, además, habían viajado extensamente a las comunidades camboyanas de ultramar en Europa, Estados Unidos y Australia.

construir *vihāra*, puentes, escaleras de acceso y torres en el wat. Los *pāramī* deben apoyar a sus *snāṅ* para que éstos reúnan fondos, y pueden aparecer en las ceremonias de inauguraciones o fundaciones, como las *puṇy sīmā*, destinadas a consagrar un nuevo *vihāra*.

A menudo se les pide a los médiums que asistan a las ceremonias de inauguraciones. A los *pāramī* se les invita no sólo por los beneficios financieros que pueden proporcionar, sino porque se espera que lleguen para dar protección a las nuevas construcciones. En junio de 1996 se organizó un enorme festival para el *vihāra* chino de Phnom Baset, cerca de Phnom Penh, el cual alberga una estatua de Nāṅ Gong Se Im (Kuanyin). En ese momento, para regocijo del público, un nuevo *pāramī* chino poseyó al médium.

Frecuentemente se consulta a los *pāramī* sobre los arreglos de altares privados y sobre los *prāsād*, tal como sucedió en un *prāsād* construido en un campo, situado en la autopista 1, de soldados discapacitados que habían sido licenciados. Se le pidió a un médium que fuera al lugar para llamar al *pāramī*; éste estuvo estrechamente vinculado a la construcción del santuario budista, a su inauguración y a las ceremonias anuales.

Estos acontecimientos también son excusas para que los médiums celebren reuniones, las cuales pueden tener lugar en el wat o en sus casas. En este caso, el budismo desempeña un papel de "interconexión". Por ejemplo, un monje-curandero muy conocido en el área de Phnom Penh, quien al parecer era un *pāramī* muy poderoso, organizó una reunión anual para todos los médiums en torno del árbol *bodhi*, en el cual residía su poder. Esta reunión, que por lo menos se repitió durante tres años, congregó a cientos de *grū* y *snāṅ* y aumentó su participación.

Otro monje, jefe de un templo, reunió a cientos de personas para celebrar la iniciación de la vía del *pāramī* (la consagración de la relación del monje con un *pāramī*), para lo cual

se realizó un festival que duró dos días, en el que se incluyeron ceremonias de posesión durante toda la noche, tanto en su residencia (*kuṭī*), como en la sala principal (*sālā*) y en el *vihāra* del templo.

En otros niveles también existen estrechas relaciones entre el budismo y los *pāramī*. La energía vital de ciertos médiums —así como de muchos otros camboyanos— puede fortificarse e intensificarse mediante los baños de rocío de agua bendecida por los monjes. Un médium, que también es monje, explicó que "sólo un monje muy viejo y que conoce muy bien el *dharma* puede darme un baño de rocío de agua bendita (*sroc ḍiḳ*)". Pero incluso un monje enfermo o que ha tenido mala suerte puede buscar curación en un médium: "Mi *pāramī* es muy fuerte; puede curar incluso a aquellos que son más destacados que yo o que usan los hábitos monásticos", nos contó un médium joven.

Otros contaron que, en ciertas etapas de su vida, habían adoptado las reglas de la vida monástica, como el caso de una mujer que estaba relacionada con un *pāramī* eremita (*anak saccaṃ*). Dicha mujer afirmó que: "Durante seis meses sólo podía comer arroz en las mañanas, como lo hacen los monjes." En el transcurso de las fases iniciales de sus experiencias como médiums, las reglas relativas a la comida con frecuencia eran más estrictas que las de los propios monjes, incluso cuando éstos están en el retiro de *vassā*. Un médium nos dijo que durante dos años sólo comió arroz, sal y fruta. Otro explicó: "A lo largo de varios años, durante el *vassā* sólo comía en las mañanas, como los monjes; pero esto depende de los deseos del *pāramī*; en otras ocasiones soy vegetariano." La mayor parte de los médiums se impone la prohibición de comer ciertos alimentos; la más frecuente y generalizada de éstas es la de comer carne de res. Algunos médiums se limitan, durante los días sagrados, a una sola comida de arroz y sésamo, a diferencia de los monjes, quienes, en estos días, comen abundantemente gracias a los alimentos que les llevan los devo-

tos. Los *pāramī* que se presentan en sueños a menudo usan túnicas monásticas, y se considera que son sirvientes del Buda; pero nunca encontramos a un médium que se vistiera exactamente como un monje. Sin embargo, algunos prefieren raparse la cabeza y usar indumentaria de color azafrán (una capa y pantalones largos) o incluso las túnicas de los monjes, pero de color blanco.

Lo que resulta más interesante, un fenómeno marginal que no hemos encontrado en otros países theravādin, son los médiums-monjes que practican la posesión. El estado de posesión que experimentan, para curación o adivinación, constituye una transgresión total de la *Vinaya*, el código de conducta que regula la vida de los monjes. Desde luego que no hemos visto a este tipo de monjes bailar en público, pero muestran claras señales de trance con temblores cuando escuchan sentados *bhleṅ bādy*, una forma de música religiosa tradicional. El trance es inaceptable para un monje porque constituye una prueba de la ausencia de serenidad y de falta de control de su conducta. Los monjes que practican la posesión desobedecen las normas más básicas del monacato, por lo que surge la pregunta de hasta qué grado deberían ser considerados monjes. Algunos médiums fueron ordenados en la vida monástica antes de que trabaran relaciones con sus *pāramī*. Pero a causa de que durante las sesiones de posesión, los *pāramī* se manifestaban a través de gesticulaciones y pasos de baile expresivos, éstos médiums decidieron abandonar la vida monástica antes que romper sus reglas. Un médium de Kratie fue monje durante seis meses en el wat de Phnom Kulen antes de convertirse en *snāṅ*. Se enfermó porque no podía ejecutar las ceremonias requeridas por su *pāramī* mientras llevaba la túnica de monje. Abandonó la Sangha; pero, vestido con una túnica blanca, ha continuado llevando una vida de asceta religioso.

Las modificaciones que los médiums hacen a la iconografía y a las estatuas de un wat es un fenómeno evidente. Siguiendo los consejos de los *pāramī*, con frecuencia le ponen su toque

personal a la construcción de nuevas estatuas para un wat. Un ejemplo extraordinario de esto puede encontrarse en Wat Sri Ambil, en el distrito de Kien Svay, provincia de Kandal, en donde existe profusión de estatuas. El festival para trasladar las estatuas de un cocodrilo y una tortuga de Neang Kongheng a Phnom Serang, se organizó en el auditorio deportivo *Borei kīla*, en Phnom Penh en mayo de 1995 y atrajo a cientos de personas (*grū*, *snāṅ* y devotos). Algunos médiums adoptan símbolos budistas, que utilizan en la construcción de nuevos lugares de culto, en los que las estatuas del Buda ocupan el lugar de honor. Un médium de Phnom Penh reunió dinero para reconstruir, en la lengua de tierra frente al palacio real, un gran barco de concreto rodeado por ocho *prāsād* con el fin de "salvar a la religión y para que, de este modo, Camboya pueda vivir en paz, recuperar la prosperidad y sus habitantes puedan encontrar la serenidad en su ruta hacia el *nibbāna*", tal como se explicó en una carta de invitación a la ceremonia inaugural en mayo de 1996.

Tales derivaciones, que se encuentran en la periferia del budismo theravāda, revelan "más que un sincretismo, un cierto eclecticismo" (Forest, 1992: 77), lo que caracteriza a la práctica religiosa de Camboya en la actualidad. Un ejemplo de este ecumenismo tuvo lugar durante la peregrinación de cinco días a Angkor organizada por algunos médiums y sus devotos en 1995 para el día de *Visākhā Pūjā* con los patriarcas de las sectas Dhammayut y Mahānikāy del budismo camboyano. Los *snāṅ* participaron en todas las oraciones y ofrendas de comida a los monjes; pero ellos, por iniciativa propia, agregaron ceremonias, como bailes enfrente de la estatua del Buda y de un Saṃtec pasmado a fin de honrar al Buda arrojándole flores. También danzaron al inicio de la ceremonia de oraciones dirigida por los monjes en la terraza del Rey Leproso con el propósito de traer buena fortuna (7.3). Además de las ceremonias oficiales que tuvieron lugar durante la noche en el centro del Bayón, los *snāṅ* presentaron ofrendas a la deidad

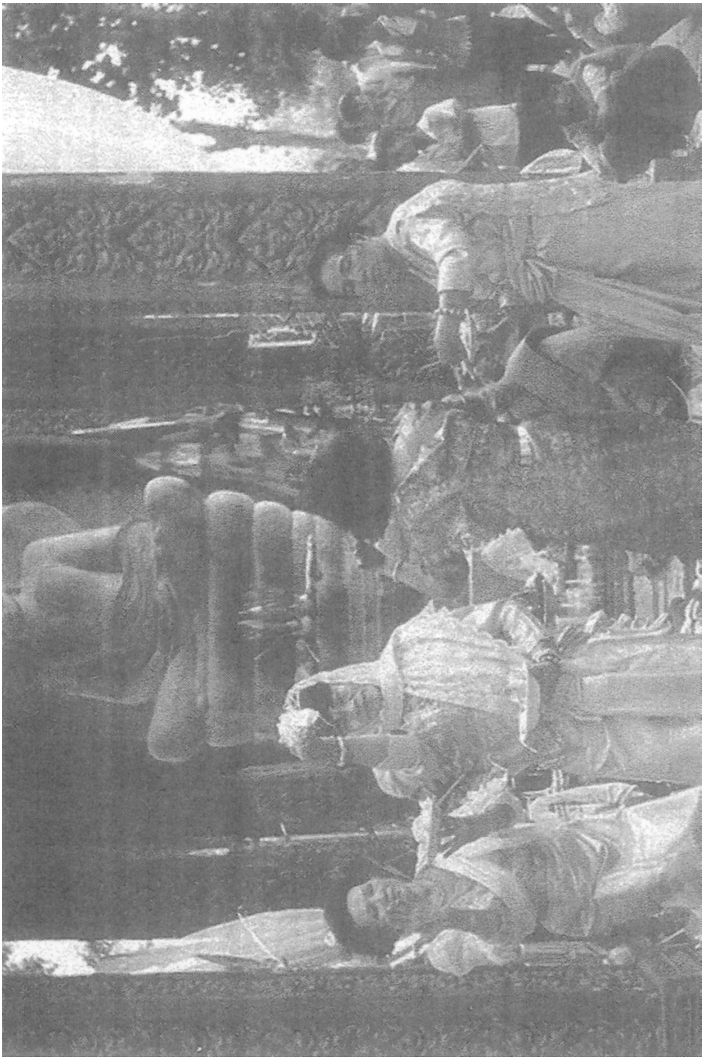


Fig. 7.3 *Snāñ* bailando en Angkor (D. Bertrand).

territorial Kruṅ Bali, practicaron sesiones de espiritismo en torno de los atributos simbólicos del *linga* y el *yoni* y recaudaron fondos para apoyar la Dhammayātrā.

Este tipo de demostraciones públicas de las buenas relaciones entre los médiums y los monjes es, para los primeros, señal de su respetabilidad y honestidad. Nos parece que los médiums, con sus actuaciones y atavíos, son más vulnerables a la crítica y a las sospechas que los monjes curanderos. Constantemente tienen que probar que no se enriquecen y demostrar su disponibilidad. Por otro lado, los monjes, con la seguridad que les confieren sus túnicas, no siempre respetan las normas de la *Vinaya*, y en ocasiones salen durante el retiro de la estación de lluvias, disfrutan de la televisión y de la música en su tiempo de descanso y se valen de prácticas lucrativas o se involucran en política. Hoy en día, los médiums pueden ganarse el respeto del público porque no sólo siguen el *dhamma*, con sus ideas y doctrinas universales, sino también las normas monásticas de los monjes, además de que se comprometen seriamente a hacer méritos mediante donaciones y demostraciones públicas de moralidad. En cierto sentido, son realistas debido a que el rey es un tipo de *pāramī*; no obstante, generalmente se abstienen de hacer comentarios políticos, incluso algunos no permiten que lleguen periódicos a sus casas y nunca oyen las noticias.

Conclusiones: el papel de los médiums y de los *pāramī* en la Camboya contemporánea

En este ensayo hemos expuesto que los practicantes del exorcismo y de la posesión en Camboya reconocen el poder de los espíritus y lo usan en un ámbito muy budista. Siempre tratan de obtener el apoyo de los espíritus budistas y, al hacerlo, reconocen la supremacía del budismo; pero, al mismo tiempo, señalan sus carencias. La forma en que se dividen el tiempo

y el espacio, así como los rituales que se ejecutan en los festivales en los cuales intervienen tanto los monjes como los médiums requieren un estudio posterior más profundo. No obstante, ha quedado claro que las fronteras entre ambos no están delimitadas en forma estricta.

Resulta interesante —incluso sorprendente— observar hasta qué grado los rituales ejecutados por un *grū pāramī*, que deberían estar separados de los que realizan los monjes, por el contrario, tienden a estar relacionados. Pero los médiums todavía ocupan un lugar periférico en el sentido de que, mientras los monjes y el wat están en el centro de la vida religiosa de una aldea, la mayor parte de la gente que consulta a un médium llega de fuera de la aldea. Aunque esto se debe en parte a la fama de un *grū* en especial, mucha gente prefiere resolver sus problemas personales lejos de sus propias aldeas, en lugares en donde puede conservar mejor su anonimato.

Si reconocemos que los espíritus constituyen una parte integral del sistema camboyano de creencias, la historia reciente de Camboya puede explicar la presencia y el papel interconectado de los *pāramī* y los médiums. Algunos *grū* interpretan la multiplicación de los médiums elegidos por los *pāramī* como el deseo del Buda de ayudar a la humanidad, así como de pacificar y educar a todas las almas de los muertos asesinados bajo el periodo de Pol Pot, quienes aún siguen rondando y molestando a la gente. Para los médiums, los *pāramī* han venido a poner orden entre los vivos y los muertos, y a aliviar un trauma colectivo. Tal como nos explicó un *grū* en Kien Svay:

> Hubo muchos muertos a causa de Pol Pot y la guerra, y si sus familias no celebran ceremonias para ellos, regresan a visitar al *snāṅ* porque el *snāṅ* puede tener dinero para hacerles una ceremonia. Muchos *khmoc* y *brāy* vienen a hostigar a la gente y el Buda ha pedido a los *pāramī* que vengan a proteger a los humanos y a combatir a los *brāy* o a enseñarlos.

Wijayaratna Mehan (1987) señala que en Sri Lanka es posible convertir al budismo a la mayor parte de los espíritus, incluso a los más demoniacos, como los *yākṣa* (pronúnciese "yeak"). Esta conversión se da en mayor escala en Camboya, en donde espíritus malignos aprenden el *dhamma* al lado de los médiums.

Los héroes ancestrales, a quienes podemos encontrar como *pāramī*, representan una nueva clase de personajes icónicos que son necesarios para la reconstrucción de Camboya, al ofrecer modelos requeridos en la esfera política. Como ejemplo de tales personajes tenemos al rey Vessāntara, virtuoso en extremo, o Braḥ Stec Gaṃlaṅ, el Rey Leproso, que se preocupó por los enfermos e indigentes.[12] Las identidades de los *pāramī* vinculan los órdenes políticos, sociales y cosmológicos a fin de abordar la situación y las expectativas contemporáneas de la sociedad camboyana.

Es difícil decir hasta qué grado esto constituye un fenómeno de renovación o uno nuevo, ya que no se cuenta con datos cuantitativos sobre la sociedad camboyana anterior a 1970. Antes de la guerra civil había médiums, y algunos de ellos eran famosos; pero, según la mayor parte de nuestros informantes, no había tantos y, además, no interactuaban tanto con los monjes y los wat como en la actualidad. En especial, al parecer la existencia de monjes-médiums es un fenómeno nuevo.[13] También es nueva la proliferación de proyectos de construcción relacionados con los espíritus en los recintos de los templos ya existentes y en nuevos lugares.[14] Generalmente, los proyectos de construcción se consideran la expresión del deseo de los *pāramī*. Uno se puede preguntar por cuánto

[12] Para más información sobre el Rey Leproso, véase los artículos de Thompson y Hang, *supra*.

[13] Mientras realizamos nuestra investigación, sólo encontramos cinco de estos monjes-médiums. Algunos de los líderes religiosos se lamentaron con nosotros acerca de esta clase de mezcla, la cual ellos rechazaban.

[14] Para más información sobre este tema, véase el artículo de Marston, *infra*.

tiempo serán venerados los *pāramī* como salvadores y protectores una vez que sus *rūp* hayan muerto.

Las consecuencias de la guerra y el genocidio en términos de la destrucción social son todavía evidentes. Algunos viejos personajes que poseían la sabiduría tradicional han desaparecido o ya no inspiran la misma confianza que antes. Al mismo tiempo, las relaciones familiares se han vuelto más restringidas, existiendo desconfianza hacia otros miembros de la familia. Algunas personas, cuyas familias fueron diezmadas durante los años de Pol Pot, se encuentran asiladas y empobrecidas, tolerando su congoja en un estado permanente de depresión. Asisten a los wat y a las comunidades que rodean a los médiums más carismáticos a fin de entablar nuevos vínculos sociales. El médium escucha, habla y es un aliado. Consultado fuera de la aldea en donde reside la persona, el médium puede convertirse en consejero o en confidente; al responder a las dudas o inquietudes del entendimiento y a la búsqueda de significado, investiga y propone explicaciones sobre lo que le ha ocurrido a los parientes del individuo, además de que garantiza una protección superior. A diferencia de los monjes, quienes se refieren al sufrimiento, o *dukkha*, como una parte inherente e inexorable de la vida que debemos tolerar con paciencia y sabiduría, el médium actúa para restaurar el orden y el significado en la sociedad a fin de aliviar el sufrimiento o de curar. Asimismo, proporciona una respuesta individualizada, por ejemplo, relativa a los espíritus de los ancestros.

Hoy en día una de las funciones de los médiums es la de canalizar el estrés inducido por el cambio y la de responder a la necesidad de entendimiento de la población camboyana. El aumento del fenómeno de posesión y adivinación, vinculado con áreas de intensa migración interna, de problemas de tierras, de trabajo y de pobreza, corresponde al manejo de la incertidumbre y la vulnerabilidad. Los médiums, al terciar en una sociedad perturbada por numerosos conflictos, ali-

vian la ausencia de fronteras, en el centro de la cual intervienen los *pāramī* como jueces del presente, sin tener que esperar la retribución *kámmica* de los actos. Las respuestas de los *pāramī* parecen ser apropiadas a las necesidades de la vida social y política del individuo.

Los *pāramī* son figuras accesibles que ayudan a la gente marginal o en crisis a recuperarse. El médium no sólo desempeña un papel terapéutico, también diagnostica enfermedades, agresiones y maldades. El médium, además de desempeñar un papel social, es un intermediario entre los espíritus y los hombres y entre los hombres mismos divididos por las tensiones sociales. Esto sucede mediante la fuerza de la autosugestión, que constituye una especie de condicionamiento mantenido por los rituales y el culto, con lo cual se logran reorganizar la patología y las tensiones existentes en los individuos y en los grupos sociales. El papel de estas prácticas es el de restablecer el orden en medio de la pérdida y la separación en los ámbitos individual, familiar y social a través del acceso a información que permita al individuo encontrar un significado esencial y reconocer el desorden en sí mismo y en los otros. Los médiums, al mismo tiempo que participan en el mantenimiento de la tradición, toman parte en el cambio. Los *pāramī* exigen que sus representantes sean bondadosos y respeten las leyes del *dhamma*; apoyan el rigor, la pureza de corazón y las buenas relaciones, en tanto que las personas a las que ayudan y aconsejan poseen claramente una buena moralidad.

No todos los *pāramī* tienen representaciones icónicas; pero la estatua del Buda, de la que son guardianes, es una representación emblemática del poder que encarnan. Los *pāramī* constituyen una manifestación visible del poder del Buda a través de la intermediación de los *snāṅ*, y la unión de Buda y los *pāramī* revela un encuentro y una reapropiación que merece posteriores investigaciones históricas. Mientras algunos médiums hacen hincapié en sus estrechas relaciones

con el budismo, otros quisieran ser la voz cantante de una nueva era durante la cual los espíritus fueran omnipotentes y la referencia esencial para los humanos.

Los médiums, cada vez más numerosos en las ciudades y en las zonas periféricas a éstas, revelan la vitalidad creativa que anima a la sociedad camboyana, en términos de espiritualidad o misticismo, mientras ésta enfrenta un materialismo en aumento.

Las necesidades expresadas por la gente que consulta a los médiums —el deseo de riqueza y el éxito en los exámenes escolares o en el trabajo, así como el ascenso social o la ayuda en la enfermedad y la desgracia— pueden parecer contradictorias a los ideales budistas de moralidad, ascetismo y desarrollo espiritual. Pero en Camboya, donde las palabras sagradas se utilizan tanto para exorcisar como para enseñar moral, el deseo de éxito y bienestar materiales se considera complementario de la senda budista. Frente a un mundo exterior caótico y políticamente incierto, el budismo theravāda, que predica la impermanencia y la tolerancia del sufrimiento, al parecer no proporciona importante ayuda inmediata. Tampoco lo hace el animismo, que sumerge al individuo en el seno de fuerzas hostiles que debe tratar de conciliar incesantemente. Por otro lado, los *pāramī*, enviados por el Buda a través de los médiums, aseguran el bienestar, fomentan la moralidad budista y valoran la continuidad, la seguridad y la estabilidad, al mismo tiempo que encauzan el cambio.

8. ARCILLA EN PIEDRA: UN TĀPAS' DE LA VIDA MODERNA*

JOHN MARSTON
Centro de Estudios de Asia y África,
El Colegio de México, Ciudad de México

En 1989, al adoptarse una nueva Constitución, las políticas del Estado hacia la religión se liberalizaron en Camboya. Vista en retrospectiva, la Constitución de 1989 se ajustó a un esquema general de cambios políticos y sociales, los cuales, en el contexto de las negociaciones internacionales de paz, conducirían a los Acuerdos de París de 1991, a las elecciones de 1993, patrocinadas por Naciones Unidas, y al viraje de una economía socialista a una de libre mercado. Todo ello tuvo cierta repercusión en el hecho de que se trataba de una época en que estaban surgiendo proyectos religiosos en Camboya. Siempre habían existido pequeños cultos en torno de personas que creían poseer poderes espirituales, incluso en la década socialista de los ochenta; pero en ese tiempo prosperaron en forma asombrosa.

* Deseo agradecer a Hong Siphana, quien me llevó a ver a Tāpas' por primera vez y quien constituyó una fuente de ayuda y discernimiento en mis investigaciones iniciales. Asimismo, el venerable Sath Sakkarak, Leng Lim y Yin Luoth me ayudaron a esclarecer algunas cuestiones sobre las costumbres camboyanas. El presente ensayo tuvo su origen en la presentación de tres ponencias presentadas en diferentes congresos, y me siento agradecido por los comentarios de Charles Keyes, John Pemberton y Maury Eisenbruch. También deseo dar las gracias a Elizabeth Guthrie por las fotografías del recinto de Tāpas' y por sus comentarios y observaciones.

En un área rural cercana a Phnom Penh surgió un culto alrededor de un hombre que pretendía tener el poder de transformar la arcilla en piedra. Este movimiento se difundió y se discutió en forma generalizada, atrayendo a numerosos seguidores en los años inmediatamente posteriores a las elecciones patrocinadas por Naciones Unidas. Posiblemente llegó a su clímax en marzo de 1996, cuando se llevaban a cabo festividades populares para celebrar la terminación de un templo-santuario de arcilla. En 1999 tal hombre contaba con pocos seguidores y su recinto se había cerrado al público. Probablemente para entonces la mayor parte de los camboyanos instruidos creía que el movimiento era un fraude. Posteriormente se reabrió el recinto, pero, al parecer, actualmente ha caído en un estado de desmedro y sólo cuenta con el apoyo de unos cuantos seguidores.

Desde cierta perspectiva, se podría afirmar que simplemente constituyó una saga más de la charlatanería religiosa similar a la que abunda en todo el mundo. No obstante, el movimiento ejerció gran fascinación en mí, debido a razones no del todo diferentes a las que lograron atraer a tantos seguidores: a pesar de (o quizá por) sus características absurdas, logró constituirse en un punto especialmente intenso y sugestivo de los símbolos culturales camboyanos; símbolos que venían desarrollándose en relación directa con las dinámicas sociales del momento. Al igual que muchos movimientos religiosos de Camboya de la década de los noventa, este movimiento pretendía ser una resurrección del pasado y de aspectos esenciales de la cultura camboyana. Asimismo, esperaba encarnar el cumplimiento de una profecía, mientras constituía en forma patente una nueva síntesis, y parte del entusiasmo que generó se debió a su atracción como tal. Las libertades existentes en el nuevo orden político y económico contribuyeron a alentar dicho movimiento en la medida en que fue tanto una crítica a este orden como una suerte de agencia simbólica en relación con él.

En el presente artículo se tratará de mostrar tal movimiento como un ejemplo de las tensiones básicas que han aparecido históricamente en la religión camboyana así como del modelo específico de desarrollo de la religión camboyana en la década de los noventa. Para esto, nos referiremos al poder, en términos camboyanos, de una iconografía religiosa específica y de las ambigüedades bien arraigadas sobre lo que es y no es el budismo; a la forma como la religión podría figurar en la manera como las personas vinculan su propia identidad a la identidad nacional en este momento; al papel de los khmeres en el extranjero, al hacer frente a sus propias apreciaciones de identidad en la evolución de un proyecto religioso, y a los paralelismos con otros proyectos religiosos del mismo periodo.

El distrito de Kien Svay se encuentra al este de Phnom Penh, muy cerca por la autopista 1, la carretera que corre paralela al Mekong y que conduce al cruce del ferry de Nek Loeng y de allí a Vietnam. La región siempre ha sido famosa por su abundancia de frutas y su cultivo de legumbres. En años recientes, con la introducción de la economía de libre mercado, la privatización de la tierra y un nuevo flujo de riqueza a un sector de la economía de Phnom Penh, en Kien Svay se ha desatado una gran especulación con la tierra no sólo a causa de la fertilidad del terreno, sino también porque se considera un lugar agradable para casas de campo cercanas a la ciudad; además, la gente sabe que la ciudad pronto se expandirá hasta este distrito.

Kien Svay es considerado un destino para llevar a cabo excursiones de un solo día en que se puede asistir a restaurantes, clubes nocturnos o rentar lanchas a la orilla del Mekong. También se pueden visitar numerosos templos budistas que se encuentran a lo largo de la carretera nacional, los cuales han sido gradualmente restaurados y reabiertos como lugares de culto después del periodo de Pol Pot. Aproximadamente a 12 kilómetros de Phnom Penh se encuentra la carretera a Wat Candarańsī, un modesto templo situado al sur de la ca-

rretera nacional frente a un ancho canal, en la aldea de Prey Thom, perteneciente a la comuna de Kbal Koh. Siguiendo la carretera desde el wat se encuentra el recinto de un personaje religioso al que generalmente se le denomina Tāpas'.

El nombre Tāpas' (pronúnciese "tapoh") se deriva de la palabra sánscrita-pāli que se utiliza para denominar a un asceta religioso: tāpasa, "un eremita, alguien que practica la austeridad". Los tāpasa constituyen un icono en la literatura y el teatro populares camboyanos; y estatuas y pinturas que representan a ermitaños de pelo largo y barbas, con ropas de piel de tigre son comunes en los templos budistas y en los santuarios religiosos.

El nombre de pila de dicho Tāpas' era Ras' Lī. Cuando su movimiento estaba en auge, al parecer tenía alrededor de treinta y cinco años. Su recinto se encuentra en la tierra de sus padres, en la aldea donde creció. Los habitantes comentan que se hizo monje en Wat Candaraṅsī a fines de la década de los ochenta, pero que abandonó el monacato a los pocos meses y que desapareció de la aldea. Un año después reapareció y trabajó durante un tiempo en la granja familiar, para desaparecer nuevamente. De acuerdo con Tāpas', durante ese tiempo estudió meditación en algún lugar de la frontera entre Tailandia y Birmania (Angkor Thom, 1996). Cuando reapareció, en 1994, ya había asumido el papel de eremita ascético religioso. Se había dejado crecer el cabello libremente, el cual estaba desgreñado en la parte superior de la cabeza formando un saliente en forma de pico. Regresó a vivir a Wat Candaraṅsī, pero se le pidió que abandonara el lugar cuando se negó a cortarse el pelo a la manera tradicional de los monjes theravāda. Fue en ese tiempo, a principios de 1994, poco después de que tuvieran lugar las elecciones de Camboya patrocinadas por Naciones Unidas, cuando erigió su recinto en la tierra de sus padres y comenzó a atraer a gran cantidad de seguidores cautivados por su fama de convertir la arcilla y otros materiales en piedra.

Cuando conocí a Tāpas', en 1995, llevaba una túnica que de lejos parecía la tradicional de los monjes theravāda, doblada al estilo *graṅ*, con un hombro descubierto. Ya de cerca se podía distinguir que la tela color naranja de la túnica tenía motas de un naranja más oscuro (véase la fig. 8.1). Dijo que la tela tenía "diseño de piel de leopardo" para emular las características del icono tradicional del ermitaño que usa pieles de animales. En algunas de las fotografías de Tāpas', se ve más claramente el diseño de piel de leopardo de sus túnicas. Posteriormente, algunos funcionarios del Ministerio de Religión provincial me contaron que cuando Tāpas' se fue del wat, siguió utilizando por un tiempo la túnica tradicional de color azafrán de los monjes, hasta que se le dijo que no lo hiciera. Entonces empezó a usar túnicas blancas, y finalmente el diseño de piel de leopardo.

Su voz aguda y su comportamiento amanerado son similares al estereotipo occidental de un homosexual, por lo que el observador llega a especular que la ambigüedad de género puede tener relación con la construcción de la liminalidad que originó su carisma. Al ver diferentes videocasetes sobre él, que se intercambiaban en la comunidad camboyana de Seattle, me impresionó la facilidad con que podía variar sus caracteres en diferentes momentos. En las conversaciones de los videocasetes, en ocasiones Tāpas' parece infantil y pasivo, por lo que resultaba difícil concebirlo como un líder carismático de cualquier clase de culto. Otras veces, cuando se encuentra predicando, su personaje llega a ser intenso y concentrado. En un casete, cuando Tāpas' estaba leyendo una lista de camboyanos que habían enviado contribuciones desde Estados Unidos, tuvo dificultades para leer los nombres largos, hasta que finalmente le pasó la lista a un seguidor importante, lo cual indicaba que su educación posiblemente era limitada. En 1999, cuando la mística de Tāpas' había desaparecido en gran medida, aldeanos de la localidad recordaban que de niño Tāpas' siempre había sido pésimo estudiante. No obstante,

Fig. 8.1 Tāpas', 1995 (foto a la venta en el lugar).

los videocasetes muestran que, en ocasiones, puede hacer alarde de considerable habilidad verbal.

Supe de Tāpas' por primera vez a fines de 1994, cuando se exhibió un videocasete sobre él en una ceremonia budista celebrada en un hogar camboyano de Seattle, Washington. El video mostraba los cimientos que se habían colocado para la construcción de lo que llamaban museo o *sāramandīr* (pronúnciese "saraqmonti"). En él también se veían grupos de personas colocando en el suelo cientos de bloques de arcilla, discos de azúcar comprimida, semillas de mango y otros objetos, entre ellos figuras de madera y arcilla de imágenes de iconos khmeres como *Apsarā*, *Braḥ Go-Braḥ Kaev* y *Nāṅ Cek-Nāṅ Cam*. Posteriormente los objetos se cubrieron con tierra. Mis amigos camboyanos me dijeron que Tāpas' afirmaba que en tres años el azúcar se convertiría en oro, y otros objetos se transformarían en bronce. Todos ellos serían exhibidos en el museo, con lo cual Camboya atraería la atención mundial.

Visité el recinto de Tāpas' en septiembre de 1995. A un grupo de personas que nos habíamos reunido en el lugar, Tāpas' nos explicó que, a través de la meditación, había logrado llegar a tener acceso a una especie de "mina" (*r'ae*) que le transmitía el poder de convertir diversas sustancias en piedras y metales. Su conocimiento sobre estas minas —dijo— no procedía de algún maestro, sino de la práctica de meditación en el bosque. Describió dos categorías generales en las que se clasificaban siete tipos específicos de minas. En la categoría más elevada se encontraban tres minas, las de laterita, las de mármol y las de granito. Éstas le daban acceso a un proceso por medio del cual los objetos podían ser transformados materialmente después de haber sido enterrados durante meses o años. En la otra categoría había cuatro clases de minas, las cuales denominaba con términos khmeres populares para piedras (*thma ān*, *thma gruos*, *āc*(*m*) *phkāy*, *thma gruos boḥ vīen*, *thma saṃlīeṅ kāṃbit*). Cuando produjo los bloques de piedra con los que se construía el museo, recurrió a estas cuatro mi-

nas. El proceso de convertir sustancias en piedra —afirmó— no es cuestión de magia (*mantāgam*), sino de ciencia.

Henri Mouhot, naturalista y explorador francés del siglo XIX, por cuya obra póstuma se dio a conocer por primera vez popularmente en Europa la existencia de Angkor, escribió acerca de una creencia popular que sostenía que los monumentos se hacían de arcilla, la cual se transformaba posteriormente en piedra. Esto también incluía los hoyos de los bloques de piedra:

> Según la leyenda camboyana, éstas son las huellas de los dedos de un gigante, quien, después de moldear una enorme cantidad de arcilla, la había dividido en bloques y la había esculpido, convirtiéndola, al verter sobre ella algún líquido maravilloso, en piedra compacta y, a la vez, ligera (Mouhot, 1989 [1864]: 229).

Uno de los aspectos sorprendentes sobre el culto en torno de Tāpas' es que demuestra hasta qué grado aún son comunes ciertos rasgos de esta creencia popular en Camboya. La idea de un monje que posee el poder de convertir arcilla en piedra no es nueva. Existen numerosas referencias en la historia del sureste asiático continental acerca de líderes espirituales expertos en alquimia y acerca de épocas de catástrofes sociales en que los guijarros se convertían en oro o plata, y el oro y la plata se transformaban en guijarros, plomo o hierro (Ishii, 1975; Keyes, 1977: 296-297; Mendelson, 1975: 144-145; Spiro, 1967: 231; Tambiah, 1984: 312-313). No obstante, el culto a Tāpas' se construye sobre la premisa de que éste recurre al mismo proceso que se utilizó para crear los templos de Angkor y sugiere que, al crear glorias similares a las de Angkor, él puede iniciar una nueva era de grandeza camboyana.

El recinto de Tāpas' se encuentra al este de Wat Candarańsī, sobre un camino de terracería que corre a lo largo de un canal. En el centro del recinto, tras una cerca de metal, cuya reja está decorada con configuraciones de la rueda del *dhamma*, se encuentra el templo-santuario hecho de barro secado

al sol, que cuenta con cinco torrecillas, y de aspecto más bien surrealista. Esta construcción, de la cual vi la colocación de los cimientos en el video en Seattle en 1994, es el principal enfoque público del movimiento (véase la fig. 8.2).

Tanto el santuario como el recinto en su conjunto han experimentado notables cambios a lo largo de mis visitas periódicas al lugar a partir de 1995. En este año, al santuario todavía se le denominaba *sāramandīr*, o "museo", subrayando la idea de que finalmente albergaría los objetos que se habían convertido en metales preciosos. En 1998 era más común que lo llamaran *prāsād*, del sánscrito *prāsāda*. La palabra *prāsād*, "templo", actualmente se usa más comúnmente para designar los templos-monumentos del periodo de Angkor o las estructuras religiosas que de algún modo se relacionan con la antigüedad.

En 1995 los visitantes se podían sentar y charlar con Tāpas' en un extenso portal de un edificio de madera situado atrás del *sāramandīr*. Más atrás, en el recinto, había un montículo donde los camiones depositaban arcilla en polvo que había sido donada. Cerca de allí había un área de trabajo cubierta en la que los seguidores de Tāpas' rompían la arcilla en pedazos pequeños para que la trabajaran los artesanos. En frente de esta área, en el lado occidental del recinto, había un dormitorio largo donde pernoctaban los visitantes, tanto voluntarios que trabajaban en el *sāramandīr* como los enfermos que acudían en busca de curación. En el extremo del recinto había tres construcciones de bambú y techo de paja alargadas y bajas, semejantes a graneros; ahí la arcilla finamente pulverizada se moldeaba en materiales de construcción o decoraciones y se ponía a secar. Se sostenía que los poderes de Tāpas' harían que los bloques de arcilla se endurecieran más rápidamente de lo que sucedería solamente mediante un proceso natural y que finalmente se transformarían en piedra.

En la carretera frente al recinto generalmente hay tres o cuatro puestos donde algunas mujeres venden diversos artícu-

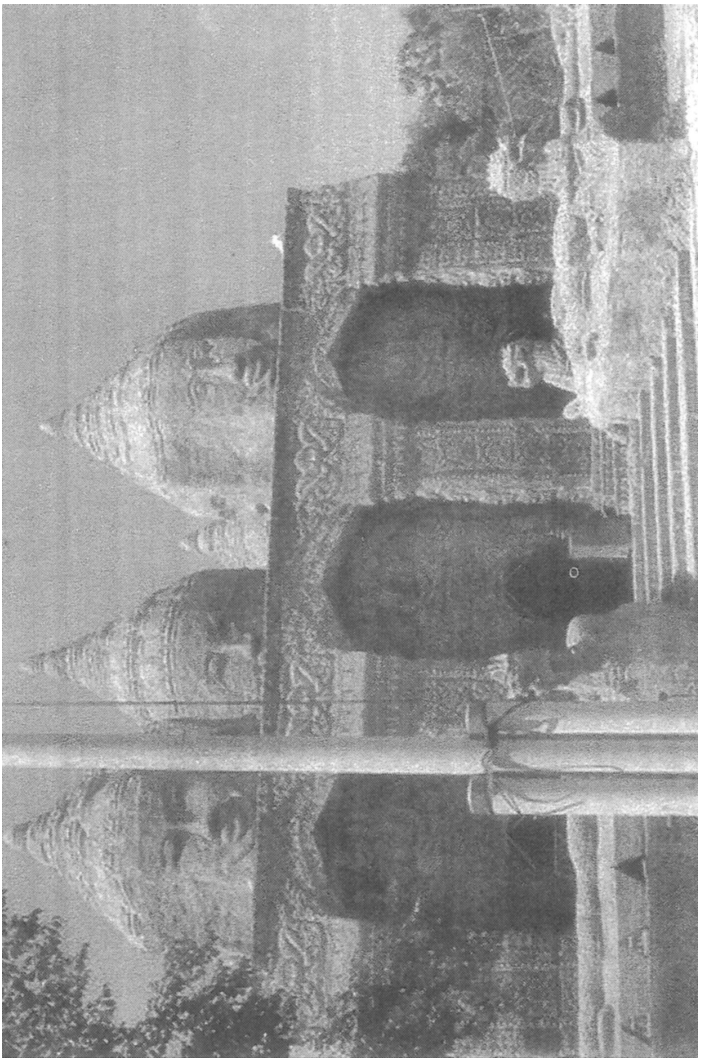


Fig. 8.2 Tāpas' *sāvamandīr-prāsād*, Kien Svay (J. Marston).

los a la gente de la localidad así como, especialmente en 1995, objetos que los visitantes comúnmente llevan al *prāsād*, como incienso, velas, fruta y azúcar. También venden artículos que comúnmente los visitantes quieren que bendiga Tāpas': latitas de bálsamo del tigre y agua embotellada; ésta última, una vez que ha sido bendecida, se rocía sobre el automóvil para protección contra accidentes en carretera.

Por primera vez en 1998 se apreció una impresionante villa blanca frente al recinto, custodiada por una puerta enrejada y a la cual se accedía por una larga vereda con plantas. Una de las mujeres que vendían artículos, con absoluta disposición me ofreció la información, no sin un dejo de ironía, de que la nueva villa también pertenecía al asceta Tāpas'.

Durante el proceso de construcción, entre 1995 y 1998, el *sāramandīr-prāsād* ha cambiado en varias ocasiones. El edificio tiene una estructura rectangular sencilla con tres portales en forma de arco que dan al frente y uno a cada lado. En su totalidad está construido con bloques de adobe, cuya dureza se dice que fue inducida por los poderes de Tāpas'. No se utilizaron estructuras de metal o cemento. En septiembre de 1995 se había terminado de construir hasta el nivel de los arcos sobre las puertas y todavía tenía andamiajes de madera. En ese tiempo las paredes estaban decoradas con imitaciones burdas de diseños florales de los templos de Angkor, y a cada lado de la entrada principal había una imagen toscamente moldeada de una apsarā, las divinidades femeninas que decoran muchos de los templos de Angkor. Incluso en 1995, el edificio toscamente fabricado, aunque muy lejos de la belleza de Angkor Wat, llamaba la atención de los visitantes con su extraño y ambicioso artificio enteramente hecho a mano (fig. 8.3).

Pude seguir la evolución del trabajo que se realizaba en el lugar durante los siguientes dos años viendo los videos que

Fig. 8.3 Detalle de arcilla moldeada de *sāramandīr-prāsād* (E. Guthrie).

existían en la comunidad camboyana de Seattle.[1] A fines de febrero y principios de marzo de 1996 —el tiempo programado para la terminación del *prāsād*—, aunque el trabajo estaba retrasado y todavía faltaba colocar las cinco torres, se celebró un festival que duró tres días y que atrajo a miles de visitantes; probablemente éste fue el momento pico de la popularidad del movimiento. A fin de cuentas pasó más tiempo antes de que los constructores lograran colocar sin problemas las torrecillas sobre el *prāsād*. En junio de 1996 se habían colocado las torrecillas sobre el techo, pero esto había provocado que las partes del edificio que no estaban reforzadas se torcieran inmediatamente.[2] En 1998, cuando se me permitió entrar libremente al santuario, al parecer estos problemas estructurales habían sido resueltos mediante reforzamientos.

La construcción abarcaba 14 metros cuadrados y tenía 12 metros de altura.[3] Las apsarā de la parte exterior del edificio habían sido reemplazadas por nuevos bajorrelieves del Buda sentado en meditación sobre cada uno de los portales y en los muros laterales del templo. En general, se había insistido más que antes en la imaginería budista.

Al entrar en cada uno de los tres portales, en ambos lados de los tres vestíbulos hay bajorrelieves de lo que a primera vista parecen ser también budas sentados. Bajo cada uno de los seis bajorrelieves hay una inscripción que asienta que Tāpas' (o Ras' Lī) construyó el templó y que se consagró al *dhamma* y a la civilización, 1994 d.C., 2537 e.B. Desde mi punto de vista, el rostro de la figura del Buda se parecía al de Tāpas'; pero un hombre de treinta años que primero nos sirvió de guía en la construcción nos dijo que era el rostro del Buda.

[1] Muchos camboya-estadunidenses que visitaban Camboya durante este periodo incluían el recinto de Tāpas' en su itinerario. Tomaban película de video de la construcción y, a su regreso a Estados Unidos, se intercambiaban los videocasetes entre los camboyanos.

[2] Hong, comunicación personal, 1996.

[3] Estas medidas aparecían en la invitación impresa para la ceremonia de consagración de 1996.

Posteriormente, apareció el vocero principal de Tāpas', conocido como Tā Siem Reap, quien nos aseguró que el bajorrelieve era de Tāpas' y no del Buda.

En términos generales, los bajorrelieves que vimos en 1998 eran de una calidad artística más elevada que los que existían en 1995; el vocero Tā Siem Reap explicó que un camboyano que había regresado de California y que había recibido educación artística formal los había creado. Las cinco torrecillas, ahora colocadas sobre la construcción, eran más primitivas y se asemejaban más al estilo que había visto en 1995. Cada uno de los cuatro rostros de tales torrecillas miraban en diferentes direcciones, como las del Bayón. Aunque, comparados con los de este monumento, eran mucho más planos, carentes de expresión y burdos; eran los rostros de cabezas sencillas en forma de bulbo, como cebollas, que, no obstante, creaban una presencia dramática, aunque surrealista.

En 1995, cuando Tāpas' recibía al público, los visitante típicos estacionaban sus motocicletas o automóviles cerca de la carretera, tras lo cual compraban incienso y otros artículos a los vendedores y utilizaban una bandeja para presentarle estos objetos a Tāpas'. Además de los objetos que les compraban a los vendedores, los visitantes solían traer otros artículos que colocaban en la bandeja para ser bendecidos, tales como lociones, perfumes o lápices de labios, además de amuletos. En la parte posterior del portal donde Tāpas' recibía a los visitantes había un altar tradicional escalonado, en el cual estaban colocadas varias imágenes del Buda que habían sido fabricadas en el mismo recinto, así como flores artificiales, velas y las hileras de ofrendas *pāy sī*, todo lo cual es común en los altares. Se vendían fotografías de Tāpas' de pie junto al altar escalonado: la común, de tres por cinco pulgadas, o una menor que, se decía, era conveniente llevar en el bolsillo de una camisa como talismán. Después de comprar las fotografías, también éstas se colocaban en la bandeja. En la parte de atrás, había caracteres pālis escritos con plumón, que realmente

no eran palabras, sino sonidos que representaban un *mantra* para ser recitado.

Tras hablar con los visitantes y contestar sus preguntas, Tāpas', en forma muy similar a muchos otros monjes camboyanos que tienen la reputación de transmitir fuerza espiritual o curativa, bendecía los objetos de la bandeja, ejecutando cánticos y soplando a las fotografías y dentro de las latitas de bálsamo del tigre y de las botellas de perfume o loción.

Mediante mis indagaciones en la aldea de la localidad, no llegué a descubrir que existiera hostilidad alguna hacia Tāpas' en aquel tiempo. El abad del wat cercano refirió que le había pedido a Tāpas' que abandonara el lugar cuando se negó a cortarse el cabello. Sin embargo, nos sorprendió el genuino respeto que él y otros habitantes de la aldea que conocimos en el wat le tenían a Tāpas' y a sus poderes. El abad describió un sueño en el que se pronosticaba a un monje que atraería a muchos seguidores. Algunos aldeanos nos contaron que Tāpas' solía desaparecer repentinamente durante varios días y que nadie lo veía llegar o marcharse, sólo se encontraban los zapatos que había dejado. Posteriormente, cuando los camboyanos empezaron a rechazar a Tāpas', dijeron que éste había afirmado que se había transportado a los Himalayas.

TĀPAS' Y EL NACIONALISMO

Al igual que muchos otros movimientos religiosos que aparecieron en el mundo poscolonial, el culto en torno de Tāpas' es interesante por la influencia que la identidad nacional ejerció en la elaboración de la religión. Una de las preocupaciones camboyanas por definir y afirmar la identidad nacional evidentemente tiene su origen en su historia reciente y en los procesos por los cuales, a partir de la independencia, esta identidad ha tratado de establecer sus relaciones con la política y la economía mundiales. Sin duda, en honor a la verdad,

se puede afirmar (como lo hacen Edwards, 1996 y Keyes, 1994) que la forma como se ha construido la identidad nacional camboyana está relacionada con el discurso del colonialismo francés y que la utilización de Angkor como símbolo nacional forma parte de esta construcción colonial. Sea como fuere, para los camboyanos, en la actualidad no hay otro símbolo más recurrente de la grandeza nacional que Angkor Wat, el periodo de Angkor y la iconografía relacionada con él. La utilización de los iconos angkoreanos en la arquitectura religiosa camboyana no es nueva. Pero el proyecto de Tāpas' es diferente debido a que el afán consciente de recrear simbólicamente un punto de vista sobre Angkor se convierte en la fuerza de un movimiento religioso y debido a que, en el proyecto, se subraya la autonomía khmer.

Tāpas' hizo hincapié en que el *sāramandīr* era la "obra hecha con las manos de la nación" (*snāṭai rapas' jāti*). En la conversación que sostuve con él, dijo que Camboya había recibido gran ayuda de numerosos países, pero que su proyecto le entregaba a los camboyanos la tarea de reconstruir la grandeza del país. En el mismo tenor, en una conversación con visitantes camboyano-estadunidenses grabada en un videocasete, subrayaba que la construcción se estaba llevando a cabo "sin la ayuda de extranjeros". Afirmó que todos los trabajadores del templo eran "solamente khmeres, como nosotros" (*dāṃṅ as' soddhtae khmaer yoeṅ*), y agregó que era gente que no tenía mucho entrenamiento o educación, pero que tenía ideales. Sin lugar a dudas, la esencia khmer del *sāramandīr* se consideraba fundamental para su poder y su virtud. En otro casete menospreciaba la ayuda extranjera en forma más general; decía: "mientras les gusta lo que hacemos nos ayudan, pero dejan de ayudarnos si no les gusta lo que hacemos".

En los discursos relativos a Tāpas', se afirma que su poder es, además, de una clase que debe ser protegida de gente de otras nacionalidades. Un discípulo de Tāpas nos dijo que éste algún día podría transmitir sus secretos, pero sólo a un khmer.

Tāpas' mismo, en su conversación con nosotros, comparó su situación con la de Corea del Norte, que en ese tiempo empezaba a estar presente en las noticias, diciendo que podía entender la razón por la que este país no quería que observadores extranjeros examinaran sus instalaciones nucleares. Por absurdo que pueda parecer a una persona ajena, resulta una analogía muy reveladora, la cual muestra la percepción que tenía Tāpas' de su propio poder e indicaba hasta qué grado la atracción de Tāpas' y de su proyecto estaban relacionados con su capacidad para mantenerse como un símbolo complejo de poder subalterno en relación con los poderes externos preponderantes. Debemos tener presente que Tāpas' apareció en escena después de un periodo prolongado de dominio de Camboya por países del bloque soviético, al que siguió, durante un año, la misión de Naciones Unidas con la presencia de alrededor de 20 000 tropas y civiles extranjeros. Tāpas' empezó a construir su *sāramandīr* poco después de que una asamblea constituyente electa había redactado una Constitución que establecía un nuevo gobierno, en un momento de debate y retórica sobre el nuevo rumbo del país. Los camboyanos se dieron cuenta de una manera dolorosa de la facilidad con que su país podía ser dominado y fueron sobremanera conscientes de su soberanía.

La atracción del movimiento tuvo un aspecto milenarista. En los videocasetes y, específicamente en un audiocasete que contenía los sermones de Tāpas' que se intercambiaba en la comunidad camboyana de Seattle, Tāpas' se refiere a las *Buddh Daṃnāy*, o "Profecías del Buda" (el texto profético khmer en diferentes versiones escritas y orales que Hansen describe en su artículo de este libro), que se cree predijeron el periodo de Pol Pot (véase también Smith, 1989, Chaumeau, 1996, De Bernon, 1998). En el casete Tāpas' habla acerca de tres crisis o "crecidas de las aguas", la primera de las cuales fue el periodo de Pol Pot, y el derramamiento de sangre que acompañará a las próximas crisis. Describe un periodo de inversión del orden, en

el que los nietos enseñarán a los abuelos y los niños llevarán en los brazos a los padres como bebés. También predice un periodo de paz, pero afirma que éste sólo se podrá dar después de una renovación de la cultura, como la que implica su proyecto.

La iconografía del brahmanismo y del budismo theravāda

Tāpas' y las imágenes vinculadas a su movimiento al mismo tiempo que ejemplifican la iconografía budista tradicional de Camboya, ilustran las ambigüedades de tal iconografía; ambigüedades peculiares a la situación del momento que la iconografía siempre ha tenido en forma implícita.

En la invitación impresa para el Festival de Consagración, aparecía el nombre de Tāpas' como "Maṇī Tāpas' Īsī". *Maṇī* significa "joya" (una palabra con alusiones budistas), tāpasa, como hemos visto anteriormente, significa "asceta religioso", y la palabra *īsī*, que se deriva del pāli *isi* (y del sánscrito *ṛṣī*), quiere decir "eremita, asceta religioso, sabio". Las inscripciones camboyanas más antiguas hacen referencia a dichos ascetas religiosos, y los artistas labraban sus figuras barbadas con moños altos en los muros de los templos de Angkor. Los ascetas religiosos también aparecen en los relatos de los *Jātaka*, especialmente en el de *Vessāntara*, y a menudo se les representa en los murales de los wat de Camboya.

La idea de "Tāpas'" está estrechamente relacionada con la tradición de los monjes de los bosques y con la fascinación que esto ha ejercido en los países budistas theravāda, lo cual está especialmente bien documentado en Tailandia (véase Tambiah, 1984, Taylor, 1993, Kamala, 1997). Sin embargo, aunque un monje budista ordenado con todos los requerimientos que observa las normas religiosas de austeridad, conocido como *lok dhutaṅg* (en pāli: *dhuTā* + *anga*), puede compartir algunas de las características de un "*tāpas*'", la iconografía del

"*tāpas*'" (y de Tāpas') es muy diferente. Al eremita siempre se le representa como un hombre viejo, barbado y con el pelo recogido en un moño, vestido con tela blanca o pieles de animales, caminando con un bastón por el bosque; es un sabio con acceso a los poderes sobrenaturales. Tales personajes aparecen en los libros de texto elementales khmeres ilustrando la letra khmer Ī. Durante la década de los ochenta, a menudo se les satirizaba en una serie cómica de la televisión de Camboya, posiblemente una crítica socialista a la religión; también aparecen en películas que tienen como tema lo sobrenatural. Estatuas de los ermitaños vestidos con pieles de tigre, que se considera que poseen poderes espirituales, se encuentran a menudo cerca de los santuarios situados en cerros de Camboya. Dichas estatuas son más toscas que, por ejemplo, las del Buda que se pueden encontrar en un wat, y las primeras siempre me han parecido un poco cómicas; sin embargo, también son objeto de devoción, a las que se les lleva ofrendas y se les ora.

Como un icono, por tanto, "Tāpas'" puede asociarse a los ascetas auténticos que han practicado la austeridad religiosa en Camboya a través de los años; pero éste representa algo más: una entidad espiritual que puede comunicarse y entrar en los seres humanos, en forma muy similar a como lo hacen los *pāramī*, quienes, tal como lo describe Bertrand en este volumen, entran en los médiums. Como tal, Tāpas' es un icono que, aunque no exactamente "budista", ha coexistido con el budismo camboyano durante largos años.

Bareau (1969: 23) describe un precedente anterior a 1975, un personajes similar a Tāpas' de Phnom Kulen, en la provincia de Siem Reap. El asceta, vestido con túnica blanca y el pelo arreglado en un moño, pretendía ser descendiente directo de los ascetas barbados brahmánicos representados en los bajorrelieves de Angkor. En conversaciones sostenidas con Tāpas' en 1995, éste, en forma similar, identificó su práctica como "brahmánica", más que budista. Reconoció que el pro-

pósito del budismo era alcanzar el *nibbāna*, no metas terrenales; de modo que lo que él hacia no era budismo. Posiblemente en una etapa posterior o en su vida futura llegaría al nivel del budismo —agregó—, pero en el momento presente se sentía llamado a proseguir el trabajo que estaba realizando.

Estas declaraciones pueden deberse a las discusiones que Tāpas' mantuvo con funcionarios del Ministerio de Religión y con otros visitantes escépticos, esto es, un intento de definirse a sí mismo en relación con las categorías oficiales. Al labrarse un nicho brahmánico, la forma en que Tāpas' explotó y amplió las categorías discursivas representó cambios en la forma como el brahmanismo figura en la conciencia nacional camboyana.

Sin duda, las prácticas brahmánicas siempre han estado profundamente entrelazadas con las prácticas cotidianas del budismo camboyano, de modo que las declaraciones de Tāpas', más que situarlo en oposición a la corriente principal del budismo camboyano, sirven para justificar su posición periférica. La fraseología y las prácticas rituales budistas tradicionales de Camboya encuentran un lugar adecuado en la práctica del culto de Tāpas', tanto es así que Tāpas' se refiere a sus discípulos como *buddhaparisăt*, o "discípulos budistas" (término que generalmente se usa para referirse a los miembros de la congregación laica de un wat budista de Camboya.) En 1995, en su taller se producían imágenes del Buda, que se entregaban a los visitantes y se colocaban en un lugar destacado del altar donde Tāpas' recibía a los visitantes.

En ese tiempo, los monjes budistas camboyanos no tenían reparo en visitar el complejo, además de que Tāpas' era un tema frecuente de discusión entre los monjes del país. En la ceremonia de consagración de 1996 se encontraban monjes budistas, quienes ejecutaron cantos rituales, pronunciaron sermones y recibieron ofrendas de comida.[4]

[4] Hong, comunicación personal, 1996. En esta ceremonia Tāpas' se sentó en un nivel más bajo que los monjes, lo que indicaba su estatus religioso inferior.

Con el paso del tiempo, la iconografía asociada con Tāpas' adquirió características más budistas. En los videos de la ceremonia de consagración de 1996 resultaban sorprendentes los cientos de imágenes del Buda hechas en papel y cartón que decoraban el lugar. Los bajorrelieves y las imágenes principales de la versión final del *prāsād* son del Buda. Nāṅ Gaṅhīṅ Braḥ Dharaṇī, situado en un lugar destacado de los muros del edificio, también está estrechamente asociado a la iconografía budista. Las torrecillas de cuatro rostros sobre el *prāsād*, que evocan las imágenes de cuatro rostros del Bayon y de Ta Prohm y que fueron construidas por el rey Jayavarman VII, en forma generalizada son reconocidas por los camboyanos como las imágenes de Angkor más "budistas" de la iconografía camboyana popular.[5]

La relación específica de Tāpas' con la figura del Buda es ambigua. Tā Siem Reap respondió con un rotundo "No" cuando se le preguntó si Tāpas' podría considerarse un *anak mān puṇy*, o "persona con méritos", en referencia a los poderosos personajes que han encabezado movimientos milenaristas; respondió de igual forma cuando se le preguntó si Tāpas' representaba la figura de Maitreya. Sin embargo, en ambos casos existe cierta ambigüedad. Como se mencionó antes, los muros de las entradas del *prāsād* terminado tienen bajorrelieves de lo que a primera vista parecen imágenes del Buda, pero cuyos rostros son similares al de Tāpas'. El aspecto en cuestión es que, sea en forma intencional o no, existe cierta ambigüedad iconográfica que relaciona a Tāpas' con el Buda, del mismo modo que, aunque no usara las túnicas de los monjes, algunas iconografías lo asociaban con los monjes. Una de las dos fotografías de Tāpas' que se vendían en el santuario en 1998, lo mostraba con el pelo recogido en la parte superior

[5] En conversaciones, los camboyanos me dijeron que los cuatro rostros representaban los cuatro rasgos ideales de *mettā* (amorosa bondad): *karuṇā* (compassion), *upekkha* (ecuanimidad) y *paṭṭā* (sabiduría).

formando un cono, en un estilo reminiscente de la *jaṭā* de Maitreya (véase Thompson, *supra*). En forma similar, las torres de cuatro rostros del *prāsād* terminado, aunque son copia de las imágenes del Bayón, tienen salientes cónicas similares al peinado de Tāpas', pero diferente al arreglo del pelo de las cabezas del Bayon.

No pretendo sugerir que Tāpas' no sea identificado ante todo como un asceta brahmánico, o que su santuario no se conciba en primer lugar como neoangkoreano; lo que trato de subrayar es la polisemia de voces de Tāpas' y de las imágenes asociadas con él. La ambigüedad misma de las asociaciones simbólicas de Tāpas' puede haber influido en la atracción que ha ejercido en sus seguidores. Tal ambigüedad abarca la capacidad del movimiento para simbolizar ideas complejas acerca de la nación.

Seguidores en Camboya y en Estados Unidos

Es difícil responder en forma concluyente a la pregunta de quiénes eran los seguidores de Tāpas', aunque se cuenta con bastantes evidencias anecdóticas. Los primeros devotos de Tāpas' eran personas de las comunidades agrarias de los alrededores del recinto. Es evidente que con el tiempo tuvo seguidores y curiosos procedentes de toda Camboya. La mayor parte de los observadores afirma que el núcleo de sus seguidores y trabajadores voluntarios era de extracción rural pobre. No obstante, por mis propias visitas al complejo y por las conversaciones que sostuve con muchos camboyanos, llegué a la conclusión de que también había un número significativo de visitantes de las ciudades y de clase media que entregaban contribuciones financieras y que tomaban en serio sus consejos y sus predicciones.

Mi propia percepción de Tāpas' está fuertemente influida por la forma especial en que él se presentaba a los camboyano-

estadunidenses. A pesar de su insistencia en la noción de la autonomía khmer de su proyecto, Tāpas', sin lugar a dudas, recibía apoyo sustancial de los khmeres del extranjero. Un video de seis horas comienza con la lectura que Tāpas' hace de una larga lista de los nombres de camboyano-estadunidenses que han enviado donaciones por un total de más de 4 000 dólares. En 1998 Tā Siem Reap reconoció que, a pesar de que los camboyanos del país representaban con mucho el mayor número de gente que apoyaba a Tāpas', la ayuda financiera de los khmeres del extranjero había sido mayor. La presencia de las visitas de khmeres del extranjero a su recinto era muy evidente. Entre 1994 y 1996 su caso era muy conocido y discutido entre los camboyanos de Estados Unidos y probablemente entre los camboyanos asentados en otros países. Resulta interesante el hecho de que la atracción hacia Tāpas' en Estados Unidos se haya propagado en gran parte mediante el intercambio de videocasetes y audiocasetes y por la exhibición espontánea de los casetes en las fiestas y en las celebraciones religiosas que tenían lugar en los hogares camboyanos. Esto, por otro lado, indica hasta qué grado esta clase de intercambio contribuye, entre los khmeres de ultramar, a crear un sentido de comunidad y de vínculo con Camboya.

La decadencia de Tāpas'

La pregunta acerca de si el movimiento de Tāpas' era un proyecto deshonesto deliberado es relevante, aunque no puede contestarse en este ensayo. En lo personal, yo me inclino a creer que Tāpas' —si bien no todos los que conducían su movimiento— realmente estaba convencido de sus propios poderes. No obstante, algunos detalles contradicen esta suposición; desde mi punto de vista, la evidencia más convincente de fraude fue el jarrón de mármol que decía originalmente había sido de madera. Pero, al mismo tiempo, la evidencia más

convincente de que el movimiento no era simplemente una bribonada es lo absurdo de este hecho. ¿Quién habría creído que tal idea llegaría a atraer seguidores? Dada la desviación total de los estilos de construcción khmer, ¿quién habría predicho que a alguien se le ocurriría un plan para construir un *prāsād* de arcilla, o que éste podría llegar a tener una apariencia de solidez estructural?, ¿cómo podría haberse originado tal concatenación compleja de símbolos simplemente a partir del deseo de engañar? Las respuestas tal vez se encuentren en la forma en que actuó Tāpas' en relación con las personas que manejaban su movimiento. También pudieron haber cambiado con las motivaciones de Tāpas' y de su núcleo de seguidores.

Funcionarios del Ministerio de Religión de la provincia de Kandal, entrevistados durante 1998, mostraron un evidente escepticismo sobre el proyecto de Tāpas'. Tal como me lo plantearon, la filosofía de la religión de dichos funcionarios, al parecer influida por las ideologías socialistas de la década de los ochenta, era la de educar a la población para que no fuera supersticiosa y la de fomentar una religión compatible con la ciencia y la modernidad. Me mostraron fotografías de un movimiento religioso similar en el distrito de S'ang, el cual también estaba encabezado por un personaje carismático que reunía dinero entre los camboyanos locales y del extranjero para construir una serie de *prāsād* que, según se decía, cumplirían una profecía. Habían prohibido este movimiento por mala conducta y fraude, que incluían la conducta sexual licenciosa de su líder y una cueva llena de armas, así como el requerimiento indebido de contribuciones. Dieron a entender que tal vez algún día sería necesario hacer lo mismo con Tāpas'; estaban esperando contar con evidencias fehacientes de malversación. (Yo tuve la sospecha de que querían estar absolutamente seguros de que Tāpas' realmente no tenía el poder de transformar la arcilla en piedra.)

Saṃtec Oum Sum me contó en 1998 que, cuando fue a visitar el sitio del recinto, no le permitieron entrar al *prāsād*,

posiblemente por temor a que se derrumbara sobre uno de los monjes camboyanos de dignidad más elevada. Me comentó que en los viejos tiempos (esto es, la década de los ochenta), simplemente hubieran enviado a prisión a este personaje, pero actualmente había que tomar en cuenta aspectos como los "derechos".

El cambio decisivo para el movimiento parece haberse dado a fines de 1996, tres años después del entierro de los objetos, tiempo en el cual Tāpas' no estaba dispuesto a desenterrarlos para comprobar si se habían convertido en metales preciosos. En ese momento, de acuerdo con un artículo del periódico *Seṭṭhakicc niṅ Jīvit* (1999), decenas de miles de personas llegaron de diferentes provincias de Camboya, las cuales acamparon en la aldea y en los terrenos del wat cercano al recinto de Tāpas' durante más de dos semanas, con la esperanza de ver los objetos desenterrados y la revelación de los poderes sobrenaturales de Tāpas'. Sin embargo, Tāpas' simplemente no estaba. Según una mujer entrevistada en el artículo, algunos niños murieron de diarrea a causa de las condiciones de hacinamiento de la gente reunida en el lugar. A partir de entonces, de acuerdo con el artículo, Tāpas' no recibe al público. La fecha establecida para desenterrar los objetos continúa posponiéndose. Según los aldeanos entrevistados en 1999, Tāpas' había dicho que estaba esperando el momento que sería anunciado por la aparición de un *devatā*.

Aproximadamente en este tiempo los videos de Tāpas' dejaron de intercambiarse en la comunidad camboyana de Seattle, aunque nunca se me explicó específicamente la razón. También hubo otra causa para la pérdida de interés en Tāpas': el hecho de que el proyecto de construcción se había terminado y ya no existía el entusiasmo por ver los progresos de las edificaciones.

Cuando visité el recinto en julio de 1998, ya había oído rumores de que la gente se había desilusionado de Tāpas', y no tenía muchas esperanzas de encontrar el *prāsād* en pie.

Allí se encontraba, y parecía estar en buenas condiciones; pero Tāpas' no estaba presente. Me contaron que se había ido a meditar al bosque poco después de una ceremonia simbólica de inauguración en el mes de febrero anterior. (En realidad, según una mujer que atendía un puesto de la carretera, se encontraba en la pequeña casa situada en la parte posterior del recinto.) Había mucho menos actividad de la que se había apreciado en 1995. El hombre que nos condujo al *prāsād* dijo que el número de constructores se había reducido de 1 000 a 150; pero costaba trabajo creer que incluso ese número de gente estuviera presente. A pesar de todo, el proyecto no parecía extinto en absoluto; el recinto estaba en orden, y aparte de mí había visitantes ocasionales de fin de semana, a los que Tā Siem Reap grababa con cámara de video.

En las fotografías de Tāpas' que se vendían en 1998 y en las que aparecían en el artículo del periódico de 1999, se apreciaba que había engordado considerablemente y se veía bastante regordete (véase la fig. 8.4).

En el artículo del periódico de 1999 se decía que, de acuerdo con los aldeanos, después de las lluvias, el *prāsād* se veía deteriorado. Pero en cierta forma, en contradicción con esto, los aldeanos entrevistados en ese momento suponían que la arcilla que se había usado para construir el *prāsād* se había mezclado con cemento o hierro para endurecerla. En broma hicieron un juego de palabras con el nombre "Tāpas'" y "Ta Pok" o "abuelo tramposo". Durante la conversación surgió el tema de que en 1997, cuando Tāpas' se encontraba de viaje en Estados Unidos, mi anfitriona le había prestado 10 000 dólares que nunca le había pagado.

Cuando visité el recinto en 1999, la puerta de la entrada estaba cerrada y nadie estaba dispuesto a abrirnos. Al preguntar si podría hablar con Tā Siem Reap, éste salió a hablar con nosotros a la puerta. Me dijo que el área se había cerrado al público durante dos meses porque la "seguridad" temía que la gente llegara al lugar a cometer actos de vandalismo o a ro-

Fig. 8.4 , Tāpas' 1998 (foto a la venta en el lugar).

bar. Le pregunté a qué se refería por "seguridad", si a la policía o al Ministerio de Religión. (Tal vez se refería al aparato de seguridad del propio movimiento.) Me respondió que el *prāsād* no tenía nada que ver con el Ministerio de Religión, el cual solamente era responsable de los wat. Con una destreza característica para asociar cualquier vulnerabilidad del movimiento con la vulnerabilidad de la nación, dijo que el recinto era "propiedad de la nación" (*kammasiddhi jāti*) y tenía que ser protegido. Todo lo que se dedica en una ceremonia simbólica en que se corta un listón —añadió— es "propiedad de la nación" y tiene que ser protegido. Agregó que la gente que veíamos dentro del recinto era el núcleo de trabajadores del proyecto. Un hombre joven de la zona que me acompañó después dijo que estas personas eran fieles que "creían todo a ciegas" (*jīeo s'up*). En el artículo del *Seṭṭhakicc niṅ Jīvit*, que apareció después, se afirmaba que el Ministerio de Religión estaba en el proceso de cerrar el recinto al público.

Cuando el recinto de Tāpas' se cerró en 1999, supuse que esto significaría el fin del movimiento. Sin embargo, en visitas subsecuentes a Camboya lo encontré abierto nuevamente, pero con menos público y fanfarrias. Se comenzó una nueva construcción, pero en esta ocasión no de arcilla que se convertiría en piedra. Mientras que al edificio con torrecillas ahora se le llamaba *prāsād,* el nuevo sería el *sāramandīr* que albergaría los objetos enterrados una vez que se hubieran transformado. Pero en esta ocasión, los representantes del movimiento fueron más modestos al sostener que los objetos se convertirían en piedra y no en metales preciosos.

En agosto del 2002, al hacer lo que consideraba mi visita obligatoria al lugar mientras estuviera en Camboya, sin esperar ninguna nueva revelación, algunos niños que se encontraban en el lugar nos dijeron que Tāpas' estaba presente y nos lo señalaron a la distancia, cuando iba caminando por el lugar de la construcción. Proseguimos nuestro camino y pedimos hablar con él. Sorprendentemente, se había afeitado

la cabeza y se vestía como monje budista. Dijo que había hecho esto en 1999. La gente aún lo llamaba Tāpas', a pesar de que ya no asumía ese papel. El pelo que se había cortado se colocó en un santuario.

Afirmó que el cabello le había dado el poder (*pāramī*) para construir el *prāsād*; pero reconoció que actualmente sus poderes habían disminuido. Por lo pronto no tenía intenciones de meditar en el bosque y se encontraba inactivo, como si dijéramos en reposo, tratando de calmar sus emociones (*sṅap' āramm(ṇ)*). Su organización era mucho más débil que antes. La gente se fue —dijo— para continuar su vida.

Narró que, habiendo sido ordenado en Wat Candaraṅsī algunos años atrás, siempre se había considerado monje y que no veía la necesidad de ser ordenado nuevamente después de haberse rapado. No obstante, en cierto sentido, su condición de monje era claramente ambigua. En ocasiones lo invitaban a Phnom Penh a ejecutar cánticos o a rociar agua en ceremonias privadas; pero nunca asistía cuando los monjes de otros wat estaban presentes, solamente en compañía de laicos viejos o *ācāry*. Los monjes de la jungla (*lok dhutaṅg*) eran bienvenidos a su recinto; pero éste no era un lugar adonde los monjes regulares pudieran ir y quedarse como si se tratara de un wat.

Daba la impresión de que se sentía más bien avergonzado de su fama del pasado, como si prefiriera no tocar el tema. Al mismo tiempo, a pesar de que probablemente le hubiera gustado evitarnos, fue abierto y amable, y no fue evidente que tratara de esconder algo, dejando, más bien, una impresión favorable.

El abad de Wat Candaraṅsī había muerto un año antes y el viejo *vihāra* se había demolido. Bajo la supervisión de Tāpas', y al parecer con su ayuda financiera, se estaba construyendo un nuevo *vihāra*.

En general, me sorprendió cómo Tāpas' logró recobrar su reputación, desembarazándose de las pretensiones más ex-

travagantes del movimiento, de modo que no perdió prestigio entre el núcleo de sus seguidores y pudo mezclarse en los trabajos de madera del budismo más tradicional. Su decisión de enfocar su talento a la construcción de un wat tradicional constituyó una manera perfecta de reconciliación, un gesto adecuado de penitencia a los ojos de los que no creían en él y una nueva inversión de poder espiritual frente a los que sí creían en él.

Análisis

El movimiento en torno de Tāpas' constituye, ante todo, un ejemplo de la iconografía cultural camboyana, tal como se utiliza en la práctica; iconografía que comprende tanto la relativa al ermitaño como la de Angkor. De manera similar a los *pāramī* que describe Bertrand en este libro o a los bailarines clásicos camboyanos que ejecutan rituales para invocar al espíritu del papel que están ejecutando (Chan, 1987: 14-16), podemos apreciar que un icono no es simplemente una idea abstracta en la que se puede meditar, sino una fuente activa de poder que puede aumentar el de la persona que interactúa con él. En el caso del icono del eremita, éste representa un poder integrado, una especie de personificación con la que alguien puede comunicarse o con quien puede establecerse un intercambio fluido de identidad. Los iconos pueden habitar o ser habitados. Es lógico suponer que esta clase de relación con un icono tiene una larga historia en el sureste de Asia debido a la existencia histórica de los médiums y a una concepción del poder como algo que habita o reside en las imágenes del Buda y en otros objetos, como los amuletos (Tambiah, 1984). Sin embargo, no debemos dar por sentado que estas prácticas son atemporalmente tradicionales o descartar la posibilidad de que la práctica espiritual relacionada con los iconos pueda haber cristalizado de nuevas maneras o adquirir una intensidad singular en la Camboya postsocialista.

El hecho de que al lado del budismo existan prácticas que no parecen ser específicamente budistas ha sido una característica del budismo theravāda desde sus primeros tiempos. Algunos autores han subrayado los diversos grados por los que estos elementos no budistas podrían representar una divisoria cultural o un sistema integrado único (Tambiah, 1970; Kirsch, 1977; Ang, 1988). El movimiento de Tāpas' tal vez nos indique algo sobre la naturaleza de esta divisoria debido a que las ambigüedades concernientes a si el movimiento es o no budista, o si, en forma más general, es ortodoxo, crean la posibilidad de que este movimiento represente una diferencia frente a la religión y frente a la cultura nacional y, al mismo tiempo, ideas de subalternidad y oposición.

Pero aunque el movimiento en torno de Tāpas' explote de diversas maneras las ambigüedades tradicionales entre los elementos budistas y no budistas de la religión camboyana, no queda claro en absoluto si lo que se denominaba brahmanismo en el movimiento, tenía vínculos precisos con lo que se denominaba brahmanismo en la Camboya anterior a 1975.

El impacto de Tāpas' y del movimiento relacionado con él estuvo claramente vinculado a la capacidad del icono y el movimiento, en las ambigüedades que configuraron, para combinar diversos significados simbólicos, algunos de ellos contradictorios; esto es, su iconografía era polisémica. Las ambigüedades relativas a las prácticas religiosas se intensificaron en Camboya a causa del hecho de que, a lo largo de los años socialistas, existieron restricciones impuestas por el Estado. El hecho de que la práctica religiosa haya tenido que ser reinventada debido a las nuevas circunstancias sociales, dio como resultado que lo que podía o no podía practicarse quedaba al criterio consciente de las personas, lo cual abrió nuevas posibilidades. Dada la naturaleza de la memoria, hubo ambigüedades acerca de lo que realmente eran las prácticas religiosas anteriores a 1975. Dichas ambigüedades se acentuaron aún más por los intentos de los khmeres de ultramar de

reconstruir la autenticidad religiosa. De este modo, el movimiento de Tāpas' floreció por su capacidad de evocar poderosos significados relacionados con las ambigüedades mismas que lo rodeaban. Es probable que la complejidad simbólica de la iconografía que envolvía a Tāpas' se haya intensificado entre los khmeres del extranjero a causa de las imperfecciones técnicas de los videocasetes y los audiocasetes a través de los cuales lo conocieron y también por la vaguedad de los relatos de los visitantes.

El hecho de que la polisemia de la iconografía religiosa abarque la representación de la nación es nuevo en Camboya; esto forma parte de los aspectos que sitúan el movimiento en la categoría de moderno. Queda fuera de los propósitos de este artículo examinar en detalle la historia de la Camboya poscolonial en relación con la idea de Chatterjee acerca de la forma como, en Asia y África poscoloniales, la idea de nación se opone a las ideas occidentales de ciencia, tecnología y al arte de gobernar, con una insistencia en un "dominio 'interior' que mantiene los signos 'esenciales' de la identidad cultural" (1993: 6; véase también 1986: 50-52). El movimiento de Tāpas' no representa la dignidad característica de la corriente principal de pensamiento nacionalista de Camboya; en última instancia, tal movimiento exalta la instrumentalidad de un "brahmanismo" virtuoso, pero reconoce que sobre éste se encuentra la mayor pureza del budismo. Sin embargo, siguiendo los lineamientos de Chatterjee, el nacionalismo que este movimiento elabora pretende utilizar la esencia de la identidad khmer; tal nacionalismo se construye como subalterno y como otorgador de poder en relación con el orden internacional.

El movimiento en torno de Tāpas' ilustra una práctica de individuos que ejercen un poder simbólico a fin de construir la nación, relacionando así la identidad individual con la identidad nacional. La ironía evidente, de que un importante motor de este proceso nacional estuviera constituido por las con-

tribuciones de los khmeres de ultramar, realmente no contradice esto. Posiblemente los khmeres del extranjero sean los que estén más conscientes de la posición subalterna de Camboya en la comunidad de naciones y los que sientan más necesidad de instituir su propia identidad nacional. Ledgerwood (1998) ha hecho hincapié en que la construcción de la nación puede incluir las contribuciones de la *diáspora* khmer.

Es difícil, si no es que imposible, evaluar el alcance de los nuevos fenómenos religiosos de Camboya durante la década de los noventa. En cierta forma, siempre ha habido *grū khmaer*, médiums, monjes con el don de bendecir con agua; pero actualmente parecen prosperar o adquirir mayor presencia pública a causa de la relajación de los controles del Estado.

Al tratar de comparar los diferentes proyectos religiosos de la época, henos aquí clasificando en un mismo grupo proyectos de índole muy diverso y, al parecer, con diferentes niveles de legitimidad; sin embargo, de algún modo, la mayor parte de ellos comparte ciertos rasgos con el movimiento de Tāpas', y todos el mismo ímpetu general del momento. Pocas personas colocarían a la Dhammayātrā, una famosa marcha budista por la paz, en la misma categoría que el movimiento de Tāpas'; pero ambos representaron innovaciones religiosas en un momento en que las convenciones religiosas estaban en intenso cambio. Al igual que el culto de Tāpas', la Dhammayātrā se concibió en términos de la nación camboyana y, en cierta forma, ha tratado de crear una nueva definición de nación; ha tratado de ofrecer poder a los camboyanos en relación con su futuro nacional, en una situación donde parece haber muy pocas posibilidades de ofrecer una fuerza real.

Desde mi punto de vista, los movimientos religiosos más interesantes relacionados con el de Tāpas' son los que también incluyen un proyecto de construcción y, como en el caso de Tāpas', la creencia, referente a las profecías contenidas en las *Buddh Daṃnāy*, de que, una vez que el edificio esté com-

pletamente terminado, será la señal del comienzo de una era de paz y prosperidad para Camboya. Además del de Tāpas', sé de la existencia de cinco proyectos de este tipo en Camboya, y no me sorprendería que hubiera más.

Uno de ellos fue el proyecto del distrito de S'ang que mencioné antes, el cual fue clausurado por el Ministerio de Religión de la provincia de Kandal. Siguiendo las menciones hechas en algunas versiones de las *Buddh Daṃnāy*, dicho proyecto incluyó la construcción de tres edificios: un *prāsād* de plata, otro de oro y un tercero de diamante.

Cerca de Wat Bhnaṃ Rāp, en Phnom Prasiddh, también en la provincia de Kandal, existió otro proyecto monumental de construcción, que también incluía la edificación de tres *prāsād*, de plata, de oro y de diamante. A este proyecto le siguió el de la construcción de una estructura muy barroca de tres torres al estilo de Angkor. En 1999, cerca del mismo lugar, se erigió un nuevo wat que cuenta con una explanada muy ornamentada imitando una de las cuatro entradas de Angkor Thom, con hileras de *devā* y *asura* jalando un *nāga* gigante. En el lugar también se está construyendo un nuevo centro ritual de gran tamaño. A pesar de que la mayor parte de los camboyanos considera el lugar como un simple destino turístico, para un núcleo de seguidores el movimiento tiene visos milenaristas.

El proyecto de construcción que más atrajo a la prensa internacional fue un pequeño wat edificado en una isla construida en el río Mekong, exactamente enfrente del palacio, una vez más con la creencia de que el edificio podría traer la paz al país (Cheat, 1999; Johnson, 1999). Además de las menciones a los *prāsād* de plata y oro contenidas en las *Buddh Daṃnāy*, las profecías hacían referencia a un templo construido en la confluencia de cuatro ríos, lugar donde precisamente se encontraba la isla. Como consecuencia de esta localización, el wat se inundó durante la crecida anual del río. Posteriormente, como funcionarios del gobierno se die-

ron cuenta de que la isla recién formada estaba causando daños significativos a las frágiles corrientes de agua, lo cual afecta la pesca, todo el proyecto tuvo que ser desmantelado y la isla dragada.

Lok Tā Lṅaṅ' tiene un recinto en la provincia de Kandal cerca del límite con la provincia de Takeo. También ha construido una serie de *prāsād*, de acuerdo con las instrucciones que le dio el dios Indra en una visión. Estos *prāsād* están destinados a albergar a los *anak mān puṇy*, que recibirán la era en que Camboya se convierta en una potencia internacional.

Uno de los *grū pāramī* mencionado en el artículo de Bertrand construyó un *prāsād* muy ornamentado no lejos del recinto de Tāpas', en la carretera nacional. Sus seguidores lo designan como el gobernante virtuoso profetizado en el *Buddh Daṃnāy*.

Estos cinco proyectos se encuentran entre un sinnúmero de proyectos de construcción que se realizaron en la década de los noventa cuando, tras la devastación del Pol Pot, la reconstrucción del país cobró ímpetu. Dichos proyectos prosperaron a causa de la supresión de los controles gubernamentales sobre la religión y debido a un nuevo flujo de riqueza cuando el país se abrió a la economía de libre mercado. También progresaron por las contribuciones de khmeres asentados en el extranjero, muchas de las cuales se encauzaron a la reconstrucción de los wat de sus aldeas de origen.

Los cinco proyectos contaron con importantes contribuciones, tanto de khmeres asentados en el extranjero como de personas del país. Aunque los contribuyentes individuales pueden desempeñar un papel proponderante en un proyecto dado, invariablemente existe la exhortación para que se contribuya al proyecto de manera general. Además, sin duda, existe la creencia de que las contribuciones constituyen una forma importante de adquisición de méritos. Lo que no siempre se reconoce es que tal recaudación de fondos representa una

forma clave en que las redes personales y las ideas jerárquicas dentro de estas redes se instituyen, de tal manera, que no resulta exagerado afirmar que el proyecto de construcción existe con el fin de sancionar las redes de recaudación de fondos, de la misma manera que las redes de recaudación de fondos existen para sancionar los proyectos de construcción. Esto es importante en Camboya y especialmente cierto entre los camboyanos asentados en el extranjero, entre quienes constituye una de las relativamente pocas formas de estatuir un sentido de comunidad.

El proyecto de Tāpas', así como los otros proyectos que hemos mencionado, siguen, por tanto, un modelo consistente en gran variedad de proyectos religiosos de construcción, los cuales fueron el foco de atención de los camboyanos durante la década de los noventa.

El movimiento en torno de Tāpas', y de otros movimientos que aparecieron simultáneamente, debe analizarse en función del ímpetu que todos fueron capaces de adquirir. En última instancia, se desarrollaron como proyectos debido a que los procesos mismos de desarrollo generaron más seguidores. Dicho ímpetu se relaciona con varios factores. En primer lugar tenemos el ímpetu económico. El hecho de que en la década de los noventa se contara con más dinero para dedicar a los proyectos religiosos (especialmente dinero procedente del extranjero), dio como resultado que tales movimientos pudieran lograr un ímpetu material sorprendente.

Los cambios políticos dieron como resultado que, después de la década socialista de 1980, se crearan organizaciones no gubernamentales completamente nuevas, entre ellas las de carácter religioso, y que hubiera gran entusiasmo acerca de la posibilidad de que existieran nuevas formas de organización social. También dieron como resultado que el Estado no supiera con precisión cuál debería ser su papel respecto a las nuevas instituciones no gubernamentales, una ambigüedad subrayada por el hecho de que los cuerpos gubernamen-

tales tradicionales compartían el poder con la Autoridad de Transición de Naciones Unidas en Camboya (UNTAC, por sus siglas en inglés) en 1992 y 1993. Tal como cité anteriormente, un monje de dignidad elevada perteneciente al Ministerio de Religión dijo que en los viejos tiempos simplemente hubieran enviado a Tāpas' a prisión, pero que en la actualidad tenían que tener en cuenta los derechos. Sin menospreciar la nueva preocupación por los derechos humanos, es justo decir que, en parte, él reconocía que existía confusión acerca del papel que debería y podría desempeñar en el nuevo orden; confusión que, para bien o para mal, permitía que algunos movimientos religiosos excéntricos como el de Tāpas' adquirieran fuerza.

El movimiento de Tāpas' se difundió y adquirió mayor ímpetu por las discusiones, por el intercambio de fotografías y amuletos y, al menos en pequeña escala, por la cobertura en los periódicos y en la televisión. Entre los camboyanos del extranjero, las pláticas sobre Tāpas' se complementaban con el intercambio de audiocasetes y videocasetes (a través de los "medios de comunicación pequeños", para usar el planteamiento de Sreberny-Mohammadi y Mahammadi, 1994, lo cual subraya la importancia del intercambio de los "medios de comunicación pequeños" para la existencia del sentido de comunidad de los khmeres del extranjero).

A partir del contenido general de este ensayo, debería ser evidente que, junto con el ímpetu económico y el político, y el ímpetu creado por los medios de comunicación, yo considero que los proyectos religiosos como el de Tāpas' han adquirido fuerza por el poder mismo de sus ideas para captar la imaginación de la población. La fuerza social desproporcionada que las prácticas religiosas redivivas pudieron adquirir después del prolongado silencio de los periodos socialistas puede derivarse en parte del hecho de que éstas representaban lo que Scott (1990) ha denominado los "trasuntos escondidos". De acuerdo con Scott, tales trasuntos escondidos se discu-

tían en voz baja y en privado durante largo tiempo y se reflexionaba sobre ellos como una verdad escondida, subalterna, la cual finalmente se pudo expresar públicamente, en ocasiones muy transformada de lo que la práctica religiosa la "recordaba". Junto con esto, yo me atrevería a sostener que constituye un proceso de desarrollo, en la práctica, de las posibilidades lógicas de una serie de ideas dadas en relación con un esquema social de cambio: es un proceso que examina, dentro de nuevas circunstancias sociales, el grado en el que un conjunto de ideas realmente proporciona fuerza; ideas de nación y de democracia y de una nueva soberanía de Camboya, así como las ideas implícitas en la categorización y la iconografía religiosas.

¿El movimiento en torno de Tāpas' puede describirse como milenarista? En toda la extensión de la palabra, tal vez no. A pesar de la gran cantidad de personas que visitaba a Tāpas', de sus pequeñas contribuciones financieras y de que hasta cierto punto creían en él, había relativamente pocas de estas personas que fueran sus discípulos inmediatos, y las actividades de éstos parecían limitarse a las construcciones. A pesar de las profecías que sostenían que el movimiento produciría un nuevo orden en Camboya, al parecer nunca hubo ningún peligro de que el movimiento se desbordara a la actividad política.

No obstante, al igual que los otros proyectos de construcción que he descrito, el movimiento era milenarista a causa de que pronosticaba la llegada milagrosa de un reino de paz y prosperidad. Sea que podamos categorizar el movimiento relativo a Tāpas' como milenarista o no, dicho movimiento en cierta forma da luz a la fuerza social de orientación religiosa en Camboya y, en forma más general, en el sureste de Asia.

El movimiento de Tāpas' concuerda con los criterios de Keyes que establecen que "los movimientos milenaristas fundamentalmente son consecuencia de una crisis centrada en torno al poder político" (Keyes, 1977: 284), tanto en el senti-

do de que la confusión política de principios de la década de los noventa constituyó una causa para que los camboyanos recurrieran al marco psíquico de los sistemas religiosos como en el sentido de que la ausencia de controles políticos ayudó a crear las condiciones para que el movimiento adquiriera fuerza.

Al mismo tiempo, el milenarismo del movimiento de Tāpas' era un fenómeno muy moderno, debido a que a la gente elegida que cosecharía los beneficios del movimiento se concebía en términos de la nación, una nación camboyana descendiente de Angkor. Asimismo, fue un fenómeno muy moderno a causa de que el movimiento obtuvo poder y fuerza de la diáspora camboyana, y de que existió en relación con las desigualdades globales, las cuales sirvieron para alimentar económicamente al movimiento, dándole un asombroso ímpetu económico en términos camboyanos. Al mismo tiempo, un sentido intenso y muy moderno de la desigualdad social formaba parte de los aspectos a los que el movimiento recurría, como si representara simbólicamente la naturaleza subalterna de la nacionalidad camboyana.

En cuanto a la amplia cuestión acerca de qué tanto los movimientos milenaritas pueden encajar en el sistema de creencias de las sociedades budistas theravādin (véase un análisis en Kitisiri, 1970; Keyes, 1977), el movimiento de Tāpas' sugiere varias posibilidades: el grado en que los elementos icónicos periféricos al budismo pueden llegar a asumir papeles centrales; el grado en que las ideas tradicionales del salvador milenarista, como un Maitreya o un *anak mān puṇy*, pueden ser apeladas, incluso cuando no desempeñan un papel explícito; el grado en que la asociación del budismo con la nación es apta para el sueño de la salvación nacional; el grado en que una forma convencional de construir méritos, mediante la construcción de edificaciones, puede abarcar la idea de que la construcción de una edificación puede crear las condiciones de un nuevo orden.

REFERENCIAS

Abreviaturas

BEFEO:	*Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Paris et Hanoi.
EFEO:	*École Française d'Extrême-Orient*, Paris et Hanoi.
IC:	*Inscriptions du Cambodge,* George Cœdès (cada inscripción se identifica con la letra K seguida de un número de inventario).
IMA:	Inscriptions modernes d'Angkor Vat.
JAS:	Journal of Asian Studies.
JASS:	Journal of the Siam Society.
AEFEO:	Archives École Française d'Extrême-Orient, Paris.
NAC:	National Archives of Cambodia, Phnom Penh.
BN:	Colección de libros raros, Bibliothèque Nationale, Paris.
GL:	*Gatilok.*

Bibliografía

Adas, Michael (1979), *Prophets of Rebellion*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Ames, Michael M. (1966), "Ritual Prestations and the Structure of the Singahlese Pantheon", en June Nash (ed.), *Anthropological Studies of Theravāda Buddhism*, New Haven, Yale University Press, pp. 27-50.

An, Leang Hap (1970), *Buddhism in Cambodia*, t. 8, Phnom Penh, Institut Bouddhique (Série de Culture et Civilisation Khmèrs).

Andaya, Barbara (2002), "Localizing the Universal: Women, Motherhood and the Appeal of Early Theravāda Buddhism", *Journal of Southeast Asian Studies*, 33.1, pp. 1-30.

Andelle, Pierre (1940), "Folklore et légendes du Cambodge: Le génie Khléang-Moeung", *Indochine Hebdomadaire Illustrée*, 1(22), pp. 5-7, 21 de noviembre.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

Ang Chouléan (1980), "The place of animism within popular buddhism in Cambodia: the example of the monastery", *Asian folklore studies*, 47, pp. 35-41.

— (1986), *Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmèr*, París, Cedoreck.

— (1988), "The place of animism within popular Buddhism in Cambodia: the example of the monastery", *Asian Folklore Studies*, 47, pp. 35-41.

— (1990), "La communauté rurale khmèr du point de vue du sacré", *Journal Asiatique*, CCLXXVIII(1-2), pp. 135-154.

Angkor Thom (1996), *Tāpas Ros Lī Min Maen Jā Acchariya Baggal*, 30-31 de enero.

Appadurai, Arjun (1990), "Disjuncture and Difference in Global Cultural Economy", *Public Culture*, 2(2), pp. 1-24.

Appleby, Scott (2000), *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, Lanham, Rowman and Littlefield.

Au Chhieng (1968), "À propos de la statue dite du 'roi lépreux'" (Études de Philologie khmèr V), *JA*, CCLVI(2), pp. 185-202.

Aymonier, Étienne (1900-1904), *Le Cambodge* (3 vol.), París, E. Leroux.

Bareau, André (1960), "La construction et le culte des stupa d'après les Vinayapitaka", *BEFEO*, 50.2, pp. 229-274.

— (1969), "Quelques Érmitages et Centres de Méditation Bouddhiques au Cambodge", *BEFEO*, 56, pp. 2-30.

— (1974), "Sur l'origine des piliers dits d'Asoka, des Stūpa et des arbres sacrés du Bouddhisme primitif", *Indologica Taurensia*, 2, pp. 9-36.

Barth, Auguste (1882), "Bulletin critique des religions de l'Inde", *Revue de l'Histoire des Religions*, 5, pp. 227-252.

— (1903), "Les doublets de la stèle de Say Fong", *BEFEO*, III, pp. 460-466.

Barth, Auguste y A. Bergaigne (1893), *Inscriptions sanscrites du Campa et du Cambodge*, París, Imprimerie National.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994), *Nations Unbound: Transnational Porjects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized States*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers.

Bechert, Heinz (1978), "On the Popular Religion of the Sinhalese", en *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Gottingen, Vandenhoek & Ruprecht, pp. 217-233.

Becker, Elizabeth (1985), "*When The War Was Over. The voices of Cambodia's revolution and its people*, Nueva York, Simon and Schuster.

Benoist, Jean (1982), "Possession, guérison, médiations", *L'ethnographie*, LXXVIII(87-88), pp. 227-239.

Benveniste, Émile (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européenes. 1. Economie, parenté, société*, París, Les Éditions de Minuit.

Bernon, Olivier de (1994), "Le *Buddh Daṃnāy*: Note sur un Texte Apocalyptique Khmèr", *BEFEO*, 81, pp. 83-85.

— (1996), "*Chi (ji)* un mot d'origine khmèr en usage dans la langue thaïe", *JASS*, 84(1), pp. 87-91.

— (1997), "À propos du retour des bakous dans le palais royal de Phnom Penh", en Catherine Clémentin-Ojha (comp.), *Renouveaux Religieux en Asie*, París, *BEFEO*, pp. 33-58.

— (1998), "La Prédiction du Buddha", *Aséanie*, 1, pp. 43-66.

Bernstein, Elizatbeth y Yeshua Moser (1993), *Washing Away the Blood*, Dhammayietra Center.

Bhabha, Homi (1994), *The location of culture*, Londres, Routledge.

Bhattacharya, Gouriswar (1980), "The Stūpa as Maitreya's Emblem", en Dallopiccola (ed.), *The Stūpa: Its Religious, Historical and Architectural Significance*, A. L. Weisbaden, Steiner.

Bhattacharya, Kamaleswar (1997), "The Religions of Ancient Cambodia", en H. I. Jessup y T. Zephir (comp.), *Sculpture of Angkor and Ancient Cambodia*, Nueva York, Thames and Hudson, pp. 34-52.

Birnbaum, Raoul (1979), *The Healing Buddha*, Boulder, CO, Shambala.

Bizot, François (1976), *Le figuier à cinq branches: recherche sur le bouddhisme khmère*, París, École Française d'Extrême-Orient.

— (1988), *Les traditions de la pabbajja en Asie du Sud-Est,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

— (1992), *Le Chemin de Langka*, París, *EFEO*.

— (1993), *Le Bouddhisme des Thaïs*, Bangkok, Éditions des Cahiers de France.
— (1994), "La consécration des statues et le culte des morts", en *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, París, *EFEO*, pp. 101-112.
Bloch, M. (1983), *Les rois thaumaturges*, París, Gallimard (versión corregida de la edición de 1924 por Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg y una edición de 1961 por Librairie Armand Colin).
Bloss, Lowell W. (1987), "The Female Renunciants of Sri Lanka: The Dasasilmattawa", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10(1), pp. 21-31
Bode, Mabel (1893), "Women Leaders of the Buddhist Reformation", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, pp. 517-566; 763-798.
Bond, George (1988), *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, Durham, University of South Carolina Press.
Bosch, F. D. K. (1932), "Notes archéologiques", *BEFEO*, XXXI(3-4), pp. 485-497.
Bouchy, Anne (1992), *Les oracles de Shirataka*, Arles, Éditions Philippe Piquier.
Bowie, Katherine A. (1996), "Slavery in Nineteenth-Century Northern Thailand: Archival Anecdotes and Village Voices", en E. Paul Durrenberger (comp.), *State Power and Culture in Thailand*, New Haven, CT, Yale Southeast Asia Studies Monograph, 44, pp. 114-126.
Brac de la Perrière, Bénédicte (1989), *Les rituels de possession en Birmanie, du culte d'Etat aux cérémonies privées*, París, ERC.
Brocheux, P. (1995), *The Mekong Delta: Ecology, Economy and Revolution 1860-1960*, University of Wisconsin-Madison, Centre of Southeast Asian Sudies, monograph, 12.
Brosse, P. de la (1907), "Dans les provinces Cambodgiennes retrocedées", *Revue Indochinoise*, segundo semestre, pp. 1151-1240.
Brötel, Dieter (1986), "Imperialist Domination in Vietnam and Cambodia: A Long-Term View", en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (comp.), *Imperalism and After: Continuities and Discontinuities*, Londres, Allen and Unwin.
Bulletin mensuel de documentation (compilado por Secretaría privada de Su Majestad el rey de Camboya) (1998), (24 junio-9 julio).

Bunnag, Jane (1973), *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cabezon, Jose Ignacio (1996), Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement, en Christopher Queen y Sallie King (comp.), *Engaged Buddhists: Buddhist Liberation Movements in Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press.

Canniff, Julie G. (1999), *Traveling the Middle Path: The Cultural Epistemology of Success, a Case Study of Three Cambodian Families*, tesis doctoral, Harvard University.

Casanova, Jose (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

Casparis, J. G. de, y I. W. Mabbett (1992), "Religion and Popular Beliefs of Southeast Asia before c. 1500", en N. Tarling (comp.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 1, Cambridge, Nueva York, Oakleigh, Victoria, Cambridge University Press, pp. 281-339.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.

Chan Moly Sam (1987), *Khmèr Court Dance; A Comprehensive Study of Movements, Gestures, and Postures as Applied Techniques*, Newington, CT, Khmèr Studies Institute.

Chandler, David (1971), "An Eighteenth Century Inscription from Angkor Wat", *JASS*, 59.2, pp. 151-159.

— (1974), "Royally Sponsored Human Sacrifices in Nineteenth Century Cambodia: the cult of *nak tā* Me Sa (Mahisāsuramardini) at Ba Phnom", *JASS*, 62(2), pp. 207-222.

— (1976), "Maps for the Ancestors: Sacralized Topograpy and Echoes of Angkor in Two Cambodian Texts", *JASS*, 64(2), pp. 170-187.

— (1982), "Songs at the Edge of the Forest: Perceptions of Order in Three Cambodian Texts", en David K. Wyatt y Alexander Woodsides (comps.), *Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Thought*, New Haven, Yale University Southeast Asia Studies (Monograph Series núm. 24.), pp. 53-77.

— (1983), "Going Through the Motions: Ritual Aspects of the Reign of King Ang Duang of Cambodia (1848-1860)", en Lorraine Gesick (comp.), *Centers Symbols and Hierarchies: Essays on the Classical States of Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, pp. 106-124.

— (1991), *The Tragedy of Cambodian History: Politics, War, and Revolution since 1945*, New Haven, Yale University Press.
— (1992), *A History of Cambodia*, Boulder, Westview Press.
— (1996a), *A History of Cambodia*, segunda edición actualizada, Boulder, CO, Westview.
— (1996b), *Facing the Cambodian Past: Selected Essays 1971-1994*, Chiangmai, Silkworm Books.
Chatterjee, Partha (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books for The United Nations University.
— (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
Chau Seng (1961), *L'Organisation Buddhique au Cambodge*, Phnom Penh, Université Buddhique Preah Sihanouk Raj.
Chaumeau, Christine (1996), "The Future Is Written: As Fast as Cooking a Shrimp", *Phnom Penh Post*, 3-16 de mayo, p. 1.
Cheat Sotheacheath (1999), "Rising Rivers Threaten Island Wat", *Phnom Penh Post*, 6-19 de agosto, pp. 1, 16.
Chhun Ratanak (1999), "Prāsād Dī Min Klāy Jā Mās", *Settakicch ṇiṅ Jīvit*, 30 de agosto, p. 10.
Chou Ta-Kuan (1993), *The Customs of Cambodia*, J. Gilman d'Arcy Paul (trad.), Bangkok, The Siam Society.
Churm Duc, (comp.) (1996 reimpresión), *The Longer Kihipadibat: an anthology of 35 ceremonies*, Phnom Penh, Triratana Bookshop.
Chutiwongs, Nandana y Denise Patry Leidy (1994), *Buddha of the Future: an Early Maitreya from Thailand*, Nueva York, Asia Society Galleries.
Clifford, James (1994), "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9, pp. 302-338.
Coalition for Peace and Reconciliation (1995), *Report of the Dhammayietra 4/Interfaith Pilgrimgage for Peace and Life 1995*, Funders Report, julio.
Coalition for Peace and Reconciliation and International Network of Engaged Buddhists (1993), *Meditation for a Peaceful Future in Cambodia: Buddhism for Reconciliation and Reconstruction in Cambodia*, nov. 15, 1992-feb. 7, 1993, Funder's Report.
Coalition for Peace and Reconciliation and Thai Inter-Religious Commission for Development and International Network of Engag-

ed Buddhists (1992), *Buddhist and Conflict Resolution. A Training Seminar for Cambodians*, dic. 14, 1991-ene. 6, 1992, Funder's Report.
Cœdès, George *(1913), "Études Cambodgiennes"*, parte VII, *BEFEO*, XIII (2), pp. 16-17.
— (1924), *The Vajirañana Library*, Bangkok, Bangkok Times Press.
— (1929a), "Études cambodgiennes", XIX, La date du Bayon, *BEFEO*, XXVIII(1-2), pp. 81-112.
— (1929b), "Nouvelles données chronologiques et généologiques sur la dynastie de Mahidharapura", *BEFEO*, XXIX.
— (1930), "Études cambodgiennes, XXIV: Nouvelles données chronologiques et généalogiques sur la dynastie de Mahidharapura", *BEFEO*, XXIX, pp. 297-330.
— (1937), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 1, Hanoi, *EFEO*.
— (1937-1966), *Inscriptions du Cambodge* (8 vols.), Hanoi, París, *EFEO*.
— (1938), *Dictionnaire Cambodgien*, *BEFEO*, 38, pp. 314-321.
— (1941), "Études cambodgiennes 33: Le desination funérarie des grands monuments khmèrs", *BEFEO*, 40.2, pp. 315-343.
— (1942), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 2, Hanoi, *EFEO*.
— (1943), *Pour mieux comprendre Angkor*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient.
— (1951), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 3, Hanoi, *EFEO*.
— (1952), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 4, Hanoi, *EFEO*.
— (1954), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 6, Hanoi, *EFEO*.
— (1957), "The *Traibhūmikathā*, Buddhist Cosmology and Treaty on Ethics", *East and West*, 7(4), pp. 349-352.
— (1960), "Le portrait dans l'art Khmèr", *Arts asiatiques*, 7.3, pp. 179-198.
— (1963), *Angkor*, Hong Kong, Oxford University Press.
— (1964), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 7, Hanoi, *EFEO*.
— (1966), *Inscriptions du Cambodge*, vol. 8, Hanoi, *EFEO*.
— (1968), *The Indianized States of Southeast Asia*, Walter Villa (comp.), Susan Brown Cowing (trad.), Honolulú, East-West Center Press.
— (1989), *Les états indouisés d'Indochine et d'Indonésie*, París, De Boccard.
Cohn, Bernard (1996), *Colonialism and its forms of knowledge: the British in India*, Princeton, Princeton University Press.
Coleman, Cynthia M. (1987), "Cambodians in the United States",

en D. A. Ablin y M. Hood (comp.), *The Cambodian Agony*, Armonk, M. E. Sharpe, pp. 354-374.
Collard, Paul (1925), *Cambodge et Cambodgiens*, París, Société d'Éditions.
Collection of Old Khmèr Stories (Prajuṃ Rīoeṅ Preṅ Khmèr), BE 2515, vol. II, Phnom Penh, Institute Bouddhique.
Collins, Steven (1998), *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge, Cambridge University Press.
Commission des Mœurs et Coutumes (CMC) (reeditado por E. Porée-Maspèro *et al.*) (1985), *Cérémonies des douze mois*, París, Cedoreck (Primera edición: Buddhist Institute, Phnom Penh).
Condominas, Georges (1985), "Quelques aspects du chamanisme et des cultes de possession en Asie du Sud Est et dans le monde insulindien", en *L'autre et l'ailleurs, Hommages á Roger Bastide Georges*, París, Berger Levrault, pp. 215-232.
Conquergood, Dwight (1988), "Health Theatre in a Hmong Refugee Camp: Performance, Communication, and Culture", *TDR*, 32.3, pp. 174-206.
Cook, Nerida (1982), *The Position of Nuns in Thai Buddhism: The Parameters of Religious Recognition*, tesis de maestría en prehistoria y antropología, Australian National University.
Coral Rémusat, G. de (1940), *L'art khmèr, Les grandes étapes de son évolution (Études d'Art et d'Ethnologie Asiatique 1)*, París, Éditions d'Art et d'Histoire.
Crapanzano, Vincent y Vivian Garrison (comp.) (1977), *Case Studies in Spirit Possession*, Nueva York, John Wiley & Sons.
Cruz, Gaspar da (1569), "Treatise in which the things of China are related at great length, with their particularities, as likewise of the kingdom of Ormuz", en C. R. Boxer (comp.), *South China in the Sixteenth Century*, Londres, Hakluyt Society, pp. 59-79.
Derrida, Jacques (1995), *Mal d'Archive*, París, Galilée.
— (1996), "Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (coord.), *La religion: Seminaire de Capri*, París, Éditions du Seuil.
Devereux, Georges (1972), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, París, Flammarion.
Dhammarama, P. S. (1962), *Initiation Practique au Buddhisme*, Phnom Penh, Imprimerie du Ministere de l'Information.

Doré, Amphay (1979), "Profils médiumniques lao", *Cahiers de l'Asie du Sud Est*, 5, pp. 7-25.

Duara, Prasenjit (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago, Chicago University Press.

Ebihara, May (1966), "Interrelations between Buddhism and Social Systems in Cambodian Peasant Culture", en Manning Nash (comp.), *Conference on Theravāda Buddhism*, New Haven, Yale University, pp. 175-196.

— (1968), *Svāy, a Khmer Village in Cambodia*, tesis doctoral, Columbia University, Ann Arbor, University, microfilmes.

— (1990), "Revolution and Reformulation in Kampuchean Village Culture", en David A. Ablin y Marlowe Hood (comp.), *The Cambodian Agony*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe.

Ebihara, May, Carol Mortland y Judy Ledgerwood (comp.) (1994), *Cambodian Culture since 1975. Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press.

Edwards, Michael y David Hulme (1997), *Magic Bullet?*, West Hartford, Kumarian Press.

Edwards, Penny (1996), "Imagining the Other in Cambodian Nationalist Discourse Before and During the UNTAC Period", en *Peace-Keeping*, S. Heder y J. Ledgerwood (comp.), *Propaganda, Politics, and Violence in Cambodia: Democratic Transition under United Nations*, Armonk, Nueva York, M. E. Sharpe, pp. 50-72.

— (1999), *Cambodge: The Cultivation of a Nation, 1866-1940*, tesis doctoral, Monash university.

— (2001), "Propagander: Marianne, Joan of Arc and the Export of French Gender Ideology to Cambodia", en T. Chafer y A. Sackur (comp.), *Promoting the Colonial Idea: Propaganda and Visions of Empire in France*, Londres, Macmillan.

— (en prensa), *Cambodge, the cultivation of a nation 1860-1945*, Honolulú, University of Hawaii Press.

Eisenbruch, Maurice (1992), "The Ritual Space of Patients and Traditional Healers in Cambodia", *BEFEO*, 79(2), pp. 283-316.

Eppsteiner, Fred (comp.) (1988), *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley, California, Parallax Press.

Étudiants de la Faculté d'Archéologie de Phnom Penh (1969), "Le Monastère Bouddhique de Tep Pranam", *BEFEO*, 56, pp. 29-62.

Evers, H. David (1972), *Monks priests and peasants*, Leiden, Brill.

Feer, M. (1884), *Pañcagatidīpana*. *Journal of the Pali Text Society*, 1884, pp. 152-161.
Ferguson, John P. y Sharladchai Ramitanondh (1976), "Monks and Hierarchy in Northern Thailand", *JASS*, 64, pp. 104-149.
Filliozat, Jean (1969a), "Suzanne Karpelès", *BEFEO*, 56, pp. 1-3.
— (1969b), "Une inscription cambodgienne en pāli et en khmèr de 1566 (K 82 Vatt Nagar)", *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1969, janvier-mars*, París, pp. 93-106.
Finot, Louis (1903), "Notes d'épigraphie. L'inscription sanskrite de Say-Fong", *BEFEO*, 3, pp. 18-33 (con notas de P. Pelliot, Le Bhaisajyaguru, 33-37).
— (1927), "Mahā Vimaladhamma", *BEFEO*, 27.
— y V. Goloubew (1931), "Chronique: Rapport de mission à Ceylan", *BEFEO*, 30(3-4), pp. 627-43.
Fisher-Nguyen, Karen (1994), "Khmèr Proverbs: Images and Rules", en M. Ebihara, C. Mortland y J. Ledgerwood (comp.), *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 91-104.
Flaugergues, E. (1914), "La mort du chef suprême des bonzes", *Revue Indochinoise*, 2 (febrero), pp. 175-182.
Florida, Nancy (1995), *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Londres, Duke University Press.
Forest, Alàin (1980), *Le Cambodge et la colonization française: histoire d'une colonization sans heurts (1897-1920)*, París, L'Harmattan.
— (1992), *Le culte des génies protecteurs au Cambodge: analyse et traduction d'un corpus de textes sur les 'neak tā'*, París, L'Harmattan.
— (1995), "Cambodge: pouvoir de roi et puissance de génie", en A. Forest *et al.* (comp.), *Cultes populaires et sociétés asiatiques*, París, L'Harmattan, pp. 185-222.
Foucault, Michel (1976), "Droit de mort et pouvoir sur la vie", en *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*, París, Gallimard.
Frazer, J. G. (1911-1915), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, tercera edición (12 vol.), Londres, Macmillan.
Frédéric, Louis (1992), *Les dieux du Buddhisme. Guide Iconographique*, París, Flammarion.
French, Lindsay (1994), *Enduring Holocaust, Surviving History: Dis-*

placed Cambodians on the Thai-Cambodian border, 1989-1991, tesis doctoral, Harvard University.
Freud, Sigmund (1997), *Totem and Taboo*, A. A. Brill (trad.), Nueva Cork, Random House y para la edición española, *Totem y tabú, Obras completas*, vol. XIII, Madrid, Biblioteca Nueva.
Ganguly, Debjani (2001), *Hierarchy and its Discontents: Caste, Postcoloniality and the New Humanities*, tesis doctoral, Australian National University.
Gastaldy, P. (1931), *La Cochinchine*, Saigón, Société des Études Indochinoises.
Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
Gellner, David N. (1992), *Monk, Householder, and Tantric Priest*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gervais-Courtellemont, Vandelet *et al.* (s. f., *circa* 1902), *Empire Colonial de la France, Indochine*, París, Librairie Coloniale.
Ghosh, M. (1968), *A History of Cambodia from the earliest times to the end of the French protectorate*, Calcuta, Oriental Book Agency.
Giteau, Madeleine (1967), "Note sur les frontons du sanctuaire central de Vatt Nagar", *Arts Asiatiques*, vol. XVI, pp. 125-140.
— (1975), *Iconographie du Cambodge post-Angkorien*, París, *EFEO*.
Goloubew, Victor (1925), "Mélange sur le Cambodge ancien, II. Une idole khmère de Lokeçvara au Musée de Colombo", *BEFEO*, XXIV (3-4), pp. 510-512.
— (1935), "Nécrologie: in memoriam", *BEFEO*, 35.
— (1936), "Sylvain Lévi et l'Indochine", *BEFEO*, 35(2), pp. 551-574.
Gombrich, Richard (1984), "Temporary Ordination in Sri Lanka", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 7(2), pp. 41-65.
— (1988), *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Londres, Nueva York, Routledge.
— y Gananath Obeyesekere (1988), *Buddhism Transformed*, Princeton, Princeton University Press.
Goonatilake, Hema (1996), "The Role of Ancient Cambodian Women in the Promotion of Buddhism", artículo sin publicar leído en International Conference on Khmer Studies, agosto 26-30, University of Phnom Penh, Cambodia.
Goscha, Christopher (1995), *Vietnam or Indochina? Contesting Concepts*

of Space in Vietnamese Nationalism 1887-1954, Copenhage, Nordic Institute of Asian Studies (NIAS), Report Series, núm. 28.
Griswold, Alexander B. (1961), *King Mongkut of Siam*, Nueva York, The Asia Society.
Groslier, Bernard Philippe (1969), "La terrasse du roi lépreux", *Nokor Khmer*, 1, pp. 19-32.
— (1973), *Inscriptions du Bayon. Mémoires Archéologiques*, París, *EFEO*.
— (1985-1986), "L'image d'Angkor dans la conscience khmer. For a geographic history of Cambodia", *Seksa Khmer*, 8-9, pp. 31-78.
Guelden, Marlane (1995), *Thailand into the spirit world*, Bangkok, Asia Books.
Guesdon, Joseph (1930), *Dictionnaire Cambodgien-Français*, vol. I-II, París, Librairie Plon.
Gupta, Akhil y James Ferguson (1992), "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, 7, pp. 6-23.
Gutschow, Neils (1997), *The Nepalese Caitya: 1500 Years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley*, Stuttgart, Axel Menges.
Ha, Mariè-Paule (1999), "Engendering French Colonial History: The Case of Indochina", *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 25(1), pp. 95-125.
Haines, David W. (comp.) (1985), *Refugees in the United States: A Reference Handbook*, Westport, CN, Greenwood Press.
Hall, Kenneth R. (1985), *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Hallisey, Charles (1995), "Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism", en Donald S. Lopez, Jr. (comp.), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, The University of Chicago Press.
— y Anne Hansen (1996), "Narrative, Sub-ethics and the Moral Life: Some Evidence from Theravāda Buddhism", *Journal of Religious Studies*, 24.2, pp. 305-328.
Hansen, Anne R. (1999), *Ways of the World: Moral Discernment and Narrative Ethics in a Cambodian Buddhist Text*, tesis doctoral, Harvard University.
Harper Edward B. (comp.) (1964), *Religion in South Asia*, Seattle, University of Washington Press.

Harris, Ian (2000), "Buddhism in Extremis", en Ian Harris (comp.), *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*, Londres, Cassell.

Harrison, Paul (1992), "Is the Dharma-*kaya* the Real 'Phantom Body' of the Buddha?", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15.1, pp. 44-94.

— (1999), "Is the Dharma-*kaya* the Real 'Phantom Body' of the Buddha?", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (*JIABS*), 15(1), pp. 44-94.

Hein, Jeremy (1995), *From Vietnam, Laos, and Cambodia: A Refugee Experience in the United States*, Nueva York, Twayne Publishers.

Heine-Geldern, Robert (1956), *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*, Southeast Asia Program Data Paper núm. 18, Ithaca, Cornell University Press.

Heinze, Ruth-Inge (1988), *Trance and Healing in South East Asia Today*, Bangkok, White Lotus.

Herbert, Patricia M. (1982), *The Hsaya San Rebellion (1930-1932) Reappraised*, Clayton, Victoria, Monash University Centre of Southeast Asian Studies.

Higbee, Elizabeth Guthrie (1992), *Khmer Buddhism in New Zealand*, tesis de maestría, University of Otago.

Hinton, Alexander Laban (1998), "Why Did You Kill? The Cambodian Genocide and the Dark Side of Face and Honor", *JAS*, 57 (1), pp. 93-122.

Hitchcock, John y Rex Jones (1994), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*, Nueva Delhi, Vikas.

Hong Siphanna (1996), "Carta", 12 de julio.

Horner, I. B. (1930), *Women Under Primitive Buddhism*, Londres, George Routledge & Sons, Ltd.

Hours, Bernard (1981), "Pouvoir et territoire bouddhiste", *L'Homme*, 21(3), pp. 95-113.

— y Monique Sélim (1997), *Anthropologie politique du Laos contemporain*, París, L'Harmattan.

Ind, Ukña Suttantaprija ([1921?] 1971), *Gatilok*, vol. 1-10, Phnom Penh, Buddhist Institute.

Institut Bouddhique (1963 [1938] reimpresión 1989), *Vacannanukram Khmer [Dictionnaire Cambodgien]* Phnom Penh, Institut Bouddhique.

— (1963), *Centres d'Études Bouddhiques au Cambodge/Centers of Buddhist Studies in Cambodia*, Phnom Penh, Institut Bouddhique.
— (1970), *Biography of Samdech Preah Sanghareach Chuon Nath*, Phnom Phenh, Institut Bouddhique, Serie de Culture et Civilisation Khmères, vol. 7.
Irvine, W. (1984), "Decline of spirit cults and growth of urban spirit mediumship, the persistance of spirit beliefs the position of women and modernization", *Mankind*, 14(4), pp. 315-324.
Ishii, Yoneo (1975), "A Note on Buddhist Millenarian Revolts in Northeast Siam", *Journal of Southeast Asian Studies*, 6 (2), pp. 121-126.
— (1986), *Sangha, State and Society*, Peter Hawkes (trad.), Honolulú, University of Hawaii Press.
Iukanthor, Areno (1931), *Au seuil du narthex Khmer: Boniments sur les conflits de deux points cardinaux*, París, Éditions d'Asie.
— (1935), *Destin de l'empire*, París, Pierre Bossuet.
Ivarsson, Sören (1995), "The Study of Traiphum Phra Ruang: Some Considerations", en Manas Chitakasem (ed.), *Thai Literary Traditions*, Bangkok, Institute of Thai Studies, Chulalongkorn University Press, pp. 56-86.
Jackson, Peter (1989), *Thai Buddhism*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies.
Jacob, Judith (1986), "The Deliberate Use of Foreign Vocabulary by the Khmer: Changing Fashions, Methods and Sources", en M. Hobart y R. Taylor (comps.), *Context, Meaning and Power*, Ithaca, Cornell University Southeast Asia Program.
— (1996), *The Traditional Literature of Cambodia*, Oxford, Oxford University Press.
Jaini, Padmanabh S. (1988), "Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagatha Maitreya", en Alan Sponberg y Helen Hardacre (comp.), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 54-90.
Janneau, G. (1914), "Le Cambodge d'Autrefois", *Revue Indochinoise*, 31(6) (junio), pp. 617-632.
Jenner, P. (1982), *A Chrestomathy of Pre-Angkorian Khmer, Lexicon of Undated Inscriptions*, Honolulú, Southeast Asia Paper núm. 20, part 4, Center for Southeast Asian Studies, University of Hawaii.
Jessup, H. I. y T. Zephir (comp.) (1997), *Angkor et dix siècles d'art khmer*, París, Réunion des musées nationaux.

Johnson, Kay (1999), "Warning over Plan to Dredge Holy Islet", *South China Morning Post*, 30 de septiembre.

Jones, Ken (1992), *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, Londres y Boston, Wisdom.

Jory, Patrick (2002), "Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jatakas", *JAS*, 61(3), pp. 891-918.

Juergensmeyer, Mark (1993), *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press.

Kabilsingh, Chatsumarn (1991), *Thai Women in Buddhism*, Berkeley, California, Parallax Press.

— (1994), "The Problem of Ordination: Women in Buddhism", en Charles Wei-hsun and Sandra Wawrytko (ed.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, Westport, Londres, Greenwood Press.

Kalab, Milada (1968), "Study of a Cambodian Village", *Geographical Journal*, 13(4), pp. 521-537.

— (1994), "Cambodian Buddhist Minorities in Paris: Continuing Tradition and Changing Patterns", en M. M. Ebihara, C. A. Mortland, J. Ledgerwood (comp.), *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 57-71.

Kamala, Tiyavanich (1997), *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth Century Thailand*, Honolulú, University of Hawaii Press.

Kantorowicz, E. (1997[1957]), *The King's Two Bodies*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Kapferer, Bernard (1995), *A celebration of demons*, Oxford, Bergs Publishers.

Kariyawasam, A. G. S. (1995), *Buddhist ceremonies and rituals of Sri Lanka*, Kandy, The Wheel Publications, Buddhist Publication Society.

Karma Lekshe Tsomo (comp.) (1988), *Sakyadhita Daughters of the Buddha*, Ithaca, Nueva York, Snow Lion Publications.

Kawanami, Hiroko (1990), "The Religious Standing of Burmese Buddhist Nuns (thila-shin): The Ten Precepts and Religious Respect Words", *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 12(1), pp. 17-39.

Keck, Margaret y Kathryn Sikkink (1998), *Activists Beyond Borders*, Ithaca, Cornell University Press.

Kern, Hendrik (1879), "Opschriften op oude bouwwerken in Kambodja", *Bijdragen tot de Tal-Land-en Volkenkunde*, pp. 268-272.
Keyes, Charles F. (1977a), *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, Nueva York, Macmillan.
— (1977b), "Millenialism, Theravada Buddhism, and Thai Society", *JAS*, 36(2), pp. 283-302.
— (1984), "Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender", *American Ethnologist*, 11(2), pp. 223-241.
— (1994), "Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia", en C. F. Keyes, L. Kendall y H. Hardacre (comp.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulú, University of Hawaii Press, pp. 43-73.
Khaing, Mi Mi (1984), *The World of Burmese Women*, Londres, Zed Books.
Khin Sok (1988), *Chroniques royales du Cambodge. De Bañā Yāt à la prise de Laṅvaek*, París, *EFEO*.
— (1991), *Le Cambodge entre le Siam et le Viêtnam (de 1775 à 1860)*, París, *EFEO*.
Khin Thitsa (1980), *Providence and Prostitution: Image and Reality for Women and Reality in Buddhist Thailand*, Londres, Change International Reports (Women and Society).
— (1983), "Nuns, Mediums and Prostitutes in Chiangmai: a Study of Some Marginal Categories of Women", en I. C. W. Watson (comp.), *Women and Developments in Southeast Asia*, Centre of South-East Asian Studies Occasional Paper núm. 1, Canterbury, University of Kent, pp. 4-45.
Khing Hoc Dy (1993), *Écrivains et expressions littéraires du Cambodia au XXème siècle*, París, L'Harmattan.
Khmer Buddhist Research Center (1986), *Buddhism and the Future of Cambodia*, Rithisen, Tailandia, Khmer Buddhist Research Center.
Kiernan, Ben (1985), *How Pol Pot Came to Power*, Londres, Verso.
— (1996), *The Pol Pot Regime: Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979*, New Haven, Yale University Press.
Kihipadibat (reimpresión 1997), Oum Sour y Chuon Nath (comp.), Phnom Penh, Institut Buddhique.
King, Winston (1964), *In the Hope of Nibbana*, LaSalle, IL, Open Court.
Kingshill, Konrad (1976 [1960]), *Ku Daeng-The Red Tomb: A Village Study in Northern Thailand*, tercera edición revisada, Bangkok, Suriyaban Publishers.

Kirsch, A. Thomas (1977), "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation", *JAS*, 36(2), pp. 241-266.
— (1985), "Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited", *American Ethnologist*, 12, pp. 302-320.
Kitsiri Melagoda (1970), "Millenialism in Relation to Buddhism", *Comparative Studies in Society and History*, 12(4), pp. 424-441.
Klubokowski, A. (1909), *Discours prononcé par M. A. Klobukowski Gouverneur Général de l'Indochine à l'ouverture de la session ordinaire du Conseil Supérieure le 27 novembre 1909*, Saigón, Imprimerie Commerciale Marcellin Rey.
Kornfield, Jack (1998), "Is Buddhism changing in North America?", en Don Morreale (comp.), *Buddhist America: Centers, Retreats, Practices*, Santa Fe, Nuevo México, John Muir.
Kraft, Kenneth (1992), *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, Albany, State University of New York Press.
Krassem, Mahā Bidūr (comp.) (1985), *Silācārik Nagar Vatt* (*Inscriptions modernes d'Angkor*), reeditado con un nuevo prefacio de Saveros Pou, París, Cedoreck.
Lafreniere, Bree y Daran Kravanh (2000), *Music through the Dark: A Tale of Survival in Cambodia*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Lam Sopheak y So Chheng (1997), *Bicāranā loe rīoeṅ breṅ tael nidān ambī prāsād (Analysis of legends told about temples)*, tesis de especialización, Department of Archaeology, Royal University of Fine Arts, Phnom Penh.
Lamotte, Etienne (1988), *History of Indian Buddhism*, S. Webb-Boin (trad.), Louvain-La-Neuve, Institut Orientaliste.
Lando, Richard (1972), "The spirits aren't so powerfull anymore, spirit belief and irrigation organization in North Thailand", *JASS*, 60(2), pp. 121-148.
Lavelle, James *et al.* (1996), *Harvard Guide to Khmer Mental Health*, Harvard Program in Refugee Trauma, Harvard University.
Law, Bimala Churn (1981), *Women in Buddhist Literature*, Varanasi, Indological Book House.
Le Granclaude, Henri (1931), *Le Réveil du Peuple Khmer: Notes en marge d'un voyage au Cambodge de M. Robin, Gouverneur Général de l'Indochine*, Hanoi, Éditions de la Presse Populaire de L'Empire Annam.
Leclère, Adhémard (1899), *Le Buddhisme au Cambodge*, París, Ernest Leroux.

— (1900), "Mémoire sur les fêtes Funéraires et les Incinérations qui ont eu lieu à Phnôm-Penh (Cambodge) du 27 Avril au 25 Mai 1899", *Journal Asiatique*, 9(15), pp. 368-376.
— (1904), "Le *Phok Tuk Prah Vipheak Sachar*", *Revue Indochinoise*, 30 (nov.), pp. 735-741.
— (1906a), *Cambodge: la crémation et les rites funéraires*, Hanoi, F. H. Schneider.
— (1906b), *Livres sacrés*, París, E. Laroux.
— (1914), *Histoire du Cambodge*, París, Librairie Paul Geuthner.
— (1917), *Cambodge. Fêtes civiles et religieuses*, París, Imprimerie nationale.
— (1975 [1899]), *Le Buddhisme au Cambodge*, Nueva York: AMS Press.
Ledgerwood, Judy L. (1990), *Changing Khmer Conceptions of Gender: Woman, Stories, and the Social Order*, tesis doctoral, Cornell University.
— (1995), "Khmer Kinship: The Matriliny/Matriarchy Myth", *Journal of Anthropological Research*, 51, pp. 247-261.
— (1998), "Does Cambodia Exist? Nationalism and Diasporic Constructions of a Homeland", en C. Mortland (comp.), *Diasporic Identity*, Arlington, Virginia, American Anthropological Association, pp. 92-112.
Leiris, Michel (1993), *La possession et ses aspects théàtraux chez les éthiopiens de Gondar*, París, Plon, pp. 891-1060.
Lerch, Philippe (2000), *Cambodia in the United States*, París, La Chaîne de l'espoir.
Lester, Robert (1973), *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
Lévi, Sylvan (1931), *Indochine*, París, Sociétés d'éditions geographiques, maritimes et coloniales.
— (1932), "Maitreya le consolateur", *Mélanges Raymonde Linossier*, 2, París, Ernest Leroux.
Lévy, P. (1981-1984), "Le Leng Trot ou Danses Rituelles et Rustiques du Nouvel An Khmer", *Seksa Khmer*, núms. 3-4, pp. 59-85, 5, pp. 61-102, 6, pp. 109-133, 7, pp. 187-213.
Lewitz, Saveros (1970), "Inscriptions modernes d'Angkor 2 et 3", *BEFEO*, LVII, pp. 99-126.
— (1971), "Inscriptions modernes d'Angkor 4, 5, 6 et 7", *BEFEO*, LVIII, pp. 105-123.

Ling, Trevor A. (1962), *Buddhism and the mythology of evil*, Allen and Unwin.
— (1993), *Buddhist trends in South East Asia*, Singapur, *ISEAS*.
Lingat, Robert (1938), "Vinaya et Droit Laique", *BEFEO*, 37(2).
Lopez, Donald S. Jr. (1995), *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, University of Chicago Press.
Löschmann, Heike (ed.) (1995), *Proceedings of the First Conference on the Role of Khmer Buddhist Don Chee and Lay Women in the Reconciliation of Cambodia*, Prek Ho, Kandal Province, Center for Culture and Vipassana, 1-4 de mayo.
Lowenthal, David (1985), *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge, University Press.
Ly Daravuth y Ingrid Muan (2001), *Preah Ko Preah Keo: A Cambodian Legend*, Phnom Penh, Reyum.
Macy, Joanna (1983), *Dharma and Development*, West Hartford, Connecticut, Kumarian Press.
Maen Chon (comp.) (reimpresión 1989), *Pabbajjā Khantaka and Sāmaṇeravinay*, Phnom Penh.
Maha Ghosananda (1996), *Step by Step*, Berkeley, Parallax Press.
Mahoney, Jane Sharada y Philip Edmonds (1992), "Introducción del compilador", en Mahā Ghosananda, *Step by Step*, Berkeley, CA, Parallax Press.
Mak Phoeun (1984), *Chroniques royals du Cambodge (des origins legendaries jusqu'à Paramaraja 1er)*, París, *EFEO*.
Makhali Phâl (1937), *Chant de Paix*, Phnom Penh, Bilbiothèque Royale du Cambodge.
Malalasekera, G. P. (1974 [1938]), *Dictionary of Pāli Proper Names*, Londres, Pāli Text Society.
Mannikka, Eleanor (1996), *Angkor Wat, Time Space and Kingship*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Marchal, Henri (1954), "Note sur la forme du stupa au Cambodge", *BEFEO*, XLIV(2), pp. 581-590.
— y G. Trouvé (1935), "Chronique: Cambodge", *BEFEO*, 32.2, pp. 763-762.
— y G. Trouvé (1936), "Chronique: Cambodge", *BEFEO*, 35.2, pp. 473-493.
Marcucci, John (1994), "Sharing the Pain: Critical Values and Behaviors in Khmer Culture", en M. M. Ebihara, C. A. Mortland y J.

Ledgerwood (comp.), *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 129-140.
Marquet, J. (1931), *La France mondiale au XXe siècle, Indochine*, París, Delalain.
Marston, John (1994), "Metaphors of the Khmer Rouge", en M. M. Ebihara, C. A. Mortland y J. Ledgerwood (comp.), *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 105-118.
— (1997), *Cambodia 1991-94: Hierarchy, Neutrality and Etiquettes of Discourse*, tesis doctoral, University of Washington.
Martel, Gabrielle (1975), *Lovea, village des environs d'Angkor: aspects démographiques, économiques et sociologiques du monde rural cambodgien dans la province de Siem Reap*, París, *EFEO*.
Martin, Mariè Alexandrine (1994), *Cambodia: A Shattered Society*, Mark W. McLeod (trad.), Berkeley, University of California Press.
Martini, Ginette (comp. y trad.) (1969), "*Pañcabuddhabyākaraṇa*", *BEFEO*, 55, pp. 125-144.
Mas (1908[?]), *Rioengpandanm Ta Mas* [The Recommendations of Ta Mas], microfilme, Colección de libros raros, Bibliotheque Nationale, París.
Maspéro, George (1929), *L'Indochine: Un empire colonial français*, vol. 1-2, París, Les Éditions G. Van Oest.
McGill, Forrest (1997), "Painting the 'Great Life'", en Juliane Schober (comp.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Meas-Yang (1978), *Le Bouddhisme au Cambodge*, Than-Long, Études Orientales.
Mendelson, E. Michael (1975), *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*, J. P. Ferguson (comp.), Ithaca, Cornell University Press.
Meyer, Charles (1971), *Derrière le sourire khmer*, París, Plon.
Migot, André (1960), *Les Khmers: des origines d'Angkor au Cambodia d'aujourd'hui*, París, Le Livre contemporaine.
Monod, G. H. (1907), "L'orthographe dite 'Quoc-Ngu' appliquée au Cambodgien", *Revue Indochinoise*, 2º semestre.
Morizon, René (1930), *Monographie du Cambodge*, Hanoi, Imprimerie d'Extrême Orient.

Mortland, Carol (1994), "Khmer Buddhists in the United States: Ultimate Questions", en M. M. Ebihara, C. A. Mortland, J. Ledgerwood (comps), *Cambodian Culture since 1975: Homeland and Exile*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 72-90.

Moser-Puangsuwan, Yeshua (1999?), *One Million Kilometers for Peace. Five Years of Peace Walks in Cambodia* (http:// www.igc.org/nonviolence/niseasia/dymwalk.dy1.htm).

— (2000), "The Buddha in the Battlefield: Maha Ghosananda Bhikku and the Dhammayietra Army of Peace", en Simon Harak (comp.), *NonViolence in the Third Millennium*, Macon, GA, Mercer University Press.

Mouhot, Henri (1989 [1864]), *Travels in Siam, Cambodia, and Laos, 1858-1860*, Nueva York, Oxford University Press.

Moura, Jean (1883), *Le Royaume du Cambodge*, vol. I-II, París, Ernest Leroux.

Mowry, Robert D. (1985), "An image of Maitreya and other Pre-Angkor Prakhonchai Bronzes", *Orientations*, 16(12) (dic.).

Mul, Bunchan (1982 [1971]), "The Umbrella War", Chantou Boua y Ben Kiernan (trad.), en B. Kiernan y C. Boua (comp.), *Peasants and Politics in Kampuchea, 1942-1981*, Londres, Zed Press, pp. 115-126.

Murcott, Susan (1991), "*The First Buddhist Women*, Berkeley, Parallax Press.

Mus, Paul (1928), "Le Buddha paré. Son origine indienne. Çakayamuni dans le Mahayanisme moyen", *BEFEO*, XXVIII(1 y 2), pp. 7-134, 153-278.

— (1936), "Le symbolisme à Angkor Thom: Le grand miracle du Bayon", *Comptes redus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.*

— (1975), *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, I. W. Mabbett (trad.), I. W. Chandler y D. P. Chandler (comp.), Monash Papers on Southeast Asia núm. 3, Melbourne, Centre of Southeast Asian Studies.

Nagaravatta, 17 de diciembre de 1938, pp. 1-3.

Nash, Manning *et al.* (1966), *Anthropological studies in Theravāda Buddhism*, Cultural report series núm. 13, New Haven, South East Asia Studies, Yale University Press.

Nattier, Jan (1988), "The Meanings of the Maitreya Myth", en Alan

Sponberg y Helen Hardacre (comp.), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-47.
Neher-Bernheim, Renée (2001), *Histoire juive de la Revolution à l'État d'Israël*, París, Éditions du Seuil.
Népote, Jacques y Khing Hoc Dy (1981), "Literature and Society in Modern Cambodia", en Tham Seong Chee (comp.), *Essays on Literature and Society in Southeast Asia*, Singapur, Singapore University Press.
Niedzwiecki, William R. (1998), *The World Turned Upside-Down: Khmer-American Status, Identity, and Cultural Conflicts in Institutional Contexts*, tesis doctoral, Boston University.
Ngor, Haing (1987), *Haing Ngor: A Cambodian Odyssey*, Nueva York, Macmillan.
Nolot, Edith (1991), *Règles de Discipline des Nonnes Boudhhistes. Le Bhikunivinaya de l'École Mahasanghika Lokottaravadin*, París, Diffusion de Boccard.
Obeysekere, Gananath (1970), "The idiom of demonic possession, A case study", *Social Siences and Medicine*, 4, pp. 97-111.
Osborne, Milton (1969), *The French Presence in Cochinchina and Cambodia, Rule and Response (1859-1905)*, Ithaca, Cornell University Press.
Parmentier, Henri (1917), "Vat Nokor", *BEFEO*, XVI(4).
Pavie, Auguste (1898), *Mission Pavie Indo-chine: 1879-1895*, vol. I, *Recherches sur la Littérature du Cambodge, du Laos et du Siam*, París, Ernest Leroux.
— (1995), *Au Pays des Millions d'Éléphants et du Parasol Blanc (à la Conquête des Coeurs)*, Rennes, Terre de Brume Éditions.
Pelliot, Paul (trad.) (1997 [1951]), *Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tcheou Ta-Kouan*, París, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve.
Phal, Makhali (s. f. *circa* 1932), *Chant de Paix: Poème au peuple khmèr pour saluer l'édition cambodgienne du Vinaya Pitaka. La première corbeille du canon Bouddhique*, Phnom Penh, Institut Buddhique.
Phang Khat (1963), *Centres d'Études Bouddhiques au Cambodge*, Phnom Penh, Institut Bouddhique, pp. 105-116.
Phang Kat. 2493 (1950), *Śri Hitopadeś*, Phnom Penh, Pannagār Ghin-Chai.
Phnom Penh Post (1995), "Nuns seen as ideal teachers of society", mayo 19-junio 1, p. 17.

Poethig, Kathryn (2001), "Visa Troubles: Cambodian American Christians and their Defense of Multiple Citizenship", en D. N. Hopkins, D. Batstone y E. Mendieta (comps.), *Religions/ Globalizations: Theories and Cases*, Duke University Press, pp. 187-202.

Pollock, Sheldon (1996), "The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300: Transculturation, Vernacularization and the Question of Ideology", en Jan E. M. Houben (comp.), *The Ideology and Status of Sanskrit*, Leiden, E. J. Brill.

— (1998), "The Cosmopolitan Vernacular", *JAS*, 57.1, pp. 6-37.

Ponchaud, François (1989), "Social Change in the Vortex of Revolution", en Karl D. Jackson (comp.), *Cambodia 1975-1978: Rendezvous with Death*, Princeton, Princeton University Press.

— (1990), *The cathedral of the rice paddy: 450 years of history of the church in Cambodia*, París, Le Sarment; Fayard.

Porée, Guy y Éveline Porée-Maspèro (1938), *Mœurs et Coutumes des Khmèrs*, París, Payot.

Porée-Maspéro, Éveline (1947-1950), "Notes sur les particularités du culte chez les Cambodgiens", *BEFEO*, 44.

— (1955), "Les néak ta", *France-Asie*, 12, pp. 114-115; 375-377.

— (1958), "Cérémonies privées des Cambodgiens", Phnom Penh, Commission du Mœurs et Coutumes du Cambodge, Institut Buddhique.

— (1962-1969), *Études sur les rites agraires des cambodgiens* (3 vol.), París-La Haya, Mouton.

— (1975), "Rites de possession au Cambodge", *Objets et monde*, 15, pp. 39-46.

Pou, Saveros Lewitz (1969), "Note sur la transliteration du Cambodgien", *BEFEO*, LV, pp. 163-169.

— (1971), "Inscriptions modernes d'Angkor" 4, 5, 6 y 7, *BEFEO*, 58, pp. 105-123.

— (1972), "Inscriptions modernes d'Angkor" 1, 8 y 9, *BEFEO*, 59, pp. 101-121.

— (1974), "Inscriptions modernes d'Angkor" 35, 37 y 39, *BEFEO*, 61, pp. 301-337.

— (traducción con comentarios) (1977a), *Rāmakerti (XVIe-XVIIe siècles)*, París, *EFEO*.

— (1977b), *Études sur le Rāmakerti (XVIe-XVIIe siècles)*, París, *EFEO*.

— (1979), *Rāmakerti (XVIe-XVIIe siècles), Texte khmer publié*, París, *EFEO*.
— (1982), *Rāmakerti II (Deuxième version du Ramayana khmer), Texte khmer, traduction et annotations*, París, *EFEO*.
— (1989), *Nouvelle Inscriptions du Cambodge 1*, París, Cedorek.
— (1992), *Dictionnaire vieux Khmère-Français-Anglais/An Old Khmer-French-English Dictionary*, París, Cedorek.
Pourtalés, Guy de (1931), *Nous a qui rien n'appartiennent*, París, Flammarion.
Prebisch, Charles y Kenneth Tanaka (1999), *Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press.
Pym, Christopher (1959), *The Road to Angkor*, Londres, R. Hale.
Queen, Christopher (1996), "Introduction", en Christopher Queen y Sallie King (comp.), *Engaged Buddhists: Buddhist Liberation Movements in Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press.
— (ed.) (2000), *Engaged Buddhism in the West*, Somerville, Mass., Wisdom.
—, Charles S. Prebish y Damien Deown (ed.) (2003), *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*, Londres, Curzon.
— y Sallie King (comp.) (1996), *Engaged Buddhists: Buddhist Liberation Movements in Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press.
Raffin, Anne (2002), "The Integration of Difference in French Indochina During World War II: Organizations and Ideology concerning Youth", *Theory and Society*, 31(3), pp. 365-390.
Rappaport, Al (comp.) (1997), *Buddhism in America: Proceedings from the First Buddhism in American Conference*, Boston, Mass., Charles Tuttle.
Rappaport, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press.
Reddi, V. M. (1970), *A History of the Cambodian Independence Movement: 1863-1955*, Tirupati, Sri Venkateswara University.
Reynell, Josephine (1989), *Political Pawns, Refugees on the Thai-Kampuchean Border*, Oxford, Refugee Studies Programme.
Reynolds, Craig J. (1972), *The Buddhist Monkhood in Nineteenth Century Thailand*, tesis doctoral, Cornell University.
— (1976), "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change", *JAS*, 35.2, pp. 203-220.

Reynolds, Frank E. (1976), "Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-Century Culture Change", *JAS*, 35(2), pp. 203-220.

— (1976b), "The Many Lives of the Buddha: A Study of Sacred Biography and Theravāda Tradition", en Frank. E. Reynolds and Donald Capps (ed.), *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, La Haya, Mouton, pp. 37-61.

— (1978), "The Holy Emerald Jewel: Some Aspects of Buddhist Symbolism and Political Legitimation in Thailand and Laos", en Bardwell Smith (comp.), *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg, PA, Anima Books, pp. 175-193.

— y Regina T. Clifford (1987), "Theravāda", en M. Eliade, (comp.), *The Encyclopedia of Religion*, Nueva York, Collier-Macmillan Publishers, vol. 14, pp. 469-479.

— y Mani B. Reynolds (trad.) (1982), *The Three Worlds According to King* Ruang, Berkeley, Asian Humanities Press, Motilal Banarsidass.

Rhys Davids, C. A. F. y K. R. Norman (comp.) (1989), *Poems of Early Buddhist Nuns*, Oxford, The Pāli Text Society.

Robertson, Roland y William Garrett (comp.) (1991), *Religion and Global Order*, Nueva York, Paragon.

Rouse, Roger (1995), "Questions of Identity. Personhood and collectivity in transnational migration to the United States", *Critique of Anthropology*, 15(4), pp. 351-380.

Rudolph, Suzanne Hoeber y James Piscatori (comp.) (1997), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, Colorado, Westview.

Ryuken, Duncan W. y Christopher Queen (comp.) (1999), *American Buddhism, Methods and Findings in Recent Scholarship*, Surrey, Curzon Press.

Sadler, A. W. (1970), "Pagoda and Monastery: Reflections of the Social Morphology of Burmese Buddhism", *Journal of Asian and African Studies*, 5(4), pp. 282-293.

Said, Edward (1978), *Orientalism*, Nueva York, Random House.

Sam, Yang (1987), *Khmer Buddhism and Politics from 1954 to 1984*, Newington, Connecticut, Khmer Studies Institute.

Sao Htun Hmat Win (1986), *The Initiation of Novicehood and the Ordination of Monkhood in the Burmese Buddhist Culture*, Rangún, Department of Religious Affairs.

Sarkisyanz, Emanuel (1965), *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, La Haya, Martinus Nijhoff.
Schober, Juliane (1995), "The Theravāda Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social paradigm of the Galactic Polity?", *JAS*, 26(2), pp. 307-325.
Schopen, Gregory (1978), *The Baiṣajyaguru Sūtra and the Buddhism of Gilgit*, tesis doctoral, Australian National University.
— (1989), "The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya", *Journal of the Pāli Text Society*, 13, pp. 83-100.
— (1991), "Archaeology and Protestant Suppositions in the Study of Buddhism", *History of Religions*, 31(1), pp. 1-23.
Scott, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
Selim, Monique (1996a), "Génies, blessures et peurs dans le Laos contemporain", manuscrito, 18 pp.
— (1996b), "Les génies thérapeutes au service du marché", *Mondes en développement*, 24(93), pp. 71-89.
Shils, Edwards (1966), "The Intellectuals in the Political Development of the New States", *World Politics*, 12, pp. 329-368.
Shlaim, Avi (2000), *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, Londres, Penguin.
Sivaraksa, Sulak (1988), *A Socially Engaged Buddhism*, Bangkok, Thai Inter-Religious Commission for Development.
— (1993), *Seeds of Peace: A Buddhist Vision of Renewing Society*, Berkeley, Parallax.
Skidmore, Monique (1997), "In the Shade of the Bodhi Tree. Dhammayietra and the Re-awakening of Community in Cambodia", *Crossroads*, 10(1), pp. 1-32.
Skilling, Peter (1995), "Female Renunciants *(nang chi)* in Siam According to Early Travellers' Accounts", *JASS*, 83(1 y 2), pp. 55-61.
— (2001), "Nuns, Laywomen, Donors, Goddesses: Female Roles in Early Indian Buddhism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 24(2), pp. 241-274.
Slamet-Velsink, Ina E. (1995), *Emerging Hierarchies: Processes of Stratification and Early State Formation in the Indonesian Archipelago: Prehistory and the Ethnographic Present*, Leiden, KITLV Press.
Smith, Frank (1989), *Interpretive Accounts of the Khmer Rouge Years: Personal Experience in Cambodian Peasant World View*, Madison,

WI, Center for Southeast Asian Studies, Occasional Paper núm. 18.

Smith-Hefner, Nancy Joan (1999), *Khmer-American: Identity and Moral Education in a Diasporic Community*, Berkeley, University of California Press.

Snellgrove, David L. (ed.) (1978), *The Image of the Buddha*, París, Tokyo, UNESCO.

Snodgrass, Adrian (1985), *The Symbolism of the Stūpa*, Ithaca, Southeast Asia Program, Cornell University.

Spiro, Melford E. (1967), *Burmese Supernaturalism, expanded edition*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

— (1982), *Buddhism and society, a great tradition and its viccissitudes, Second expanded edition*, Berkeley, University of California Press.

Sponberg, Alan y Helen Hardacre (comp.) (1988), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sreberny-Mohammadi, Annabelle y Ali Mahammadi (1994), *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Strong, John S. (1992), *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*, Princeton, Princeton University Press.

Suksamran, Sombon (1993), "Buddhism, Political Authority and Legitimacy in Thailand and Cambodia", en Trevor Ling (comp.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies.

Swearer, Donald K. (1976), "The Role of the Layman Extraordinaire in Northern Thai Buddhism", *JASS*, 64, pp. 151-168.

— (1995), *The Buddhist World in Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press, 1995.

— (1996), "Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society", en Christopher Queen y Sallie King (comp.), *Engaged Buddhists: Buddhist Liberation Movements in Southeast Asia*, Albany, State University of New York Press, pp. 195-235.

Tai, Hue Tam Ho (1983), *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Tambiah, Stanley J. (1970), *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1976), *World conqueror and World Renouncer*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1984), *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1985), *Culture, Thought and Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Tat, Huoth [Tāt, Huot] (1993), *Kalyāṇamitta rabas' khñuṃ*, Phnom Penh, Buddhist Institute.
Tath, Huot (s/f), *L'enseignement du Buddhisme des origines a nos jours*, Phnom Penh, Université Bouddhique Preah Sihanouk Raj, núm. 1.
Tauch Chhuong (1994), *Battambang During the Time of the Lord Governor*, Hin Sithan, Carol Mortland y Judy Ledgerwood (trad.), Phnom Penh, Cedoreck.
Taylor, J. L. (1993), *Forest Monks and the Nation-State*, Singapur, Institute of Southeast Asian Studies.
Teston, E. y Percheron, M. (1931), *L'Indochine Moderne: Encyclopédie Administrative Touristique, Artistique et Économique*, París, Librairie de France.
Thanet Aphornsuvan (1998), "Slavery and Modernity: Freedom in the Making of Modern Siam", en David Kelly y Anthony Reid (comp.), *Asian Freedoms: The Idea of Freedom in East and Southeast Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 161-186.
Thich Nhat Hanh (1967), *Vietnam: Lotus in a Sea of Fire*, Nueva York, Hill and Wang.
— (1997), *Interbeing: Fourteen Guidelines for Engaged Buddhism*, Berkeley, Parallax.
Thierry, Jean (1955), *L'Évolution de la Condition de la Femme en Droit Privé Cambodgien*, Phnom Penh, Institut National d'Études Juridiques Politiques et Économiques.
Thompson, Ashley (1993), "Le Hau Pralin, étude du texte et du rite", *Mémoire pour la maitrise d'études indiennes*, París III.
— (1996), *The Calling of Souls: A Study of the Khmer Ritual* Hau Braliṅ, Monash Asia Institute, Monash University, Australia, Working Paper núm. 98.
— (1998), "The Ancestral Cult in Transition: Reflections on Spatial Organization of Cambodia's early Theravāda Complex", en Marijke J. Klokke y Thomas de Brujin (comp.), *Southeast Asian Archaeology 1996. 6th International Conference of the European Asso-*

ciation of Southeast Asian Archaeologists, Leiden, 2-6 September 1996, Hull, Centre for Southeast Asian Studies, University of Hull.
— (1999), *Mémoires du Cambodge*, tesis doctoral, Université de Paris VIII.
— (2000), "Introductory Remarks Between the Lines: Writing Histories of Middle Cambodia", en Barbara Andaya (ed.), *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*, Honolulú, University of Hawaii Press, pp. 47-68.
— (en prensa), "Lost and found: the stūpa, the four-faced Buddha, and the seat of royal power in Middle Cambodia", *Southeast Asian Archaeology 1998. 7th International Conference of the European Association of Southeast Asian Archaeologists*, Berlín, septiembre, 1998.
Thongchai Winichakul (1994), *Siam Mapped*, Honolulú, University of Hawaii Press.
Touch Phara (2001), "The neak ta in Khmer Society", *Aksarsastra-Manossastra*, 2, pp. 43-47.
Trainer, Kevin (1997), *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
Turner, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca, Cornell University Press.
Um, Khatarya (1996), "Transnationalism and Reconstruction", artículo presentado en la conferencia "Cambodia: Power, Myth and Memory", Monash University, Clayton, Victoria, Australia, 11-13 de diciembre.
Vāṃṅ Juon (1929, 1934), *Braḥ rāj bonsāvatār kruṇ kambujādhipattey (August Royal Chronicle of the Sovereign Country of Kampuchea)*, Phnom Penh.
Van Esterik, John L. (1977), *Cultural Interpretation of Canonical Paradox: Lay Meditation in a Central Thai Village*, tesis doctoral en antropología, University of Illinois, Urbana-Champaign.
Van Esterik, Penny (1982), "Interpreting a cosmology, guardian spirits in thai buddhism", *Anthropos*, 77(6), pp. 2-15.
Van Esterik, Penny (comp.) (1982), *Women of Southeast Asia*, DeKalb, IL, Occasional Paper núm. 9, Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
Vickery, Michael (1998), S*ociety, Economics and Politics in Pre-Angkor Cambodia-the 7th-8th centuries*, Tokio, The Toyo Bunko.

Villemereuil, M. A. B. de (1883), *Explorations et Missions de Doudart de Lagrée*, París, Imprimerie et Librairie de Madame Veuve Bouchard-Huzard.

Walters, Johnathan S. (1994), "A Voice from the Silence: The Buddha's Mother's Story", *History of Religions*, 33(4), pp. 358-379.

Wei-hsun Fu, Charles y Sandra Wawrytko (comp.) (1994), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, Londres, Greenwood Press Press.

Welaratna, Usha (comp.) (1993), *Beyond the Killing Fields: Voices of Nine Cambodian Survivors in America*, Stanford, Stanford University Press.

Wijayaratna, Mohan (1987), *Le culte des dieux chez les bouddhistes singhalais, la religion populaire de Ceylan face au bouddhisme theravāda*, París, Cerf.

— (1990), *Buddhist Monastic Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wijeyewardene, Gehan y E. C., Chapman (comp.) (1993), *Patterns and Illusions in Thai History and Thought*, Canberra, Australian National University.

Williams, P. (1989), *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*, Londres, Routledge.

Willis, Janice (1985), "Nuns and Benefactresses: The Role of Women in the Development of Buddhism", en Yvonne Hadda y Ellison B. Findly (comp.), *Women, Religion and Social Change*, Albany, Nueva York, State University at New York Press, pp. 59-85.

— (comp.) (1989), *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*, Ithaca, Snow Lion Publications.

Wolters, Oliver W. (1979), "Khmer 'Hinduism' in the Seventh Century", en R. B. Smith y W. Watson (comps.), *Early Southeast Asia in Archaeology, History and Historical Geography*, Oxford, University of Oxford Press, pp. 438-442.

— (1999), *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, edición revisada, Singapur: Institute of Southeast Asian Studies.

Woodward, Hiram W. (1981), "Tantric Buddhism at Angkor Thom", *Ars Orientalis*, 12, pp. 57-67.

Wyatt, David K. (1969), *The Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn*, New Haven, Londres, Yale University Press.

Wyatt, David K. y Alexander Woodside (comp.) (1982), *Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Though*, New Haven, Yale University Southeast Asian Studies Monograph Series núm. 24.

Yamada, Teri Shaffer (1996), "Nostalgia and Collective Memory: The Formation and History of Cambodian Culture in Long Beach, California (1958-1996)", artículo presentado en la conferencia "Cambodia: Power, Myth, and Memory", Monash University, Clayton, Victoria, Australia, 11-13 de diciembre.

ÍNDICE ANALÍTICO

ācāry, 66, 217, 219, 220, 228, 230, 233, 246, 263, 265, 272, 313; y espíritus, 66, 263-265, 272-273
Acuerdo de París (de 1991), 169, 285
adivinación (*véase también* profecía), 193, 221, 252, 259, 267, 275, 281
alfabetización (lectura y escritura), 21, 25, 117, 236, 289
amuletos, 85, 233, 263, 271, 298, 314, 321
anak mān puny, 39, 40, 84, 305, 319, 323
Ang Duong, rey (1845-1960), 77, 82, 89
Angkor, 21, 23, 24, 37,47, 55, 56, 60, 63, 91, 114, 166, 172, 173, 181, 183, 190, 193, 197, 200, 207, 210, 222, 242, 243, 292, 295, 300, 302, 305, 318, 323; destino de la peregrinación, 239, 276
Angkor, Periodo de, 11, 20-22, 25, 26, 32, 33, 37, 60, 159, 181, 193, 242-244; bajorrelieves durante el, 303; budismo durante el, 22, 24; caída del, 24, 29, 38, 60, 159, 175; recuerdos de la grandeza del, 300; templos del, 23, 293; transición al Periodo medio, 24, 25, 32, 37, 60
Angkor Thom, 54, 64, 179, 192, 209, 240, 242, 243, 318; y leyenda del Rey Leproso, 173,174, 181
Angkor Wat, 14, 22, 31, 32, 47, 49-55, 58, 63, 68, 193, 244, 245, 295; construcciones del Periodo medio, 21, 32; como símbolo nacional, 14, 21, 54, 300; representaciones de, 68-70
animismo. *Véase* espíritus
arquitectura, 11, 21, 24, 26, 72, 74, 92, 300
ascetismo (*véase también* iconografía; *ṭūn jī*; monacato), 22, 62, 216, 217, 221-223, 225, 226, 228, 238, 240, 241, 245, 248, 249, 288, 302, 303, 306, 314; de Maitreya, 61, 62, 63; ascetas masculinos que no son monjes, 270; de los médium, 275
asistencia internacional, 253
Avalokiteśvara, 22, 38, 56, 199
Ayutthya, 21, 25

Bareau, André, 239, 303
Barth, Auguste, 10, 171
Battambang (Provincia de), 77, 98, 136, 193, 259; regreso a Camboya, 98, 121; presencia tai en, 77-78
Bayon, 22, 56-59, 173, 181, 183, 184, 192, 193, 276, 305; bajorrelieves en, 57, 173, 177, 298; explicación de las cuatro torres, 57-59, 173, 184, 306

Bhaiṣajyaguru. *Véase* Buda, 162
bibliotecas, 246; monásticas, 23-24, 231; Biblioteca Real, 128-138, 143
bikkhunī, 223, 224, 226, 227, 230, 239, 241, 243, 244, 247-249
Birmania: Camboya comparada con, 85, 134, 288; monjes de, 23, 242, 268; escribas de, 119; textos de, 129
Bizot, François, 11, 23, 24, 72, 223, 239, 242, 244, 246, 252
bodhisattvas, 22, 34, 35, 37, 38, 50, 56, 77, 106, 160
Borkampor, 85
Bouddhisme au Cambodge, Le (Leclèrc), 117
Braḥ Aṅg Sāṅkh (*véase también* Rey Leproso), 201, 203-205, 207
Braḥ Bisnulok, 49, 51
Braḥ Go y Braḥ Kaev (*véase también* toros), 25, 26, 103, 104, 153, 291
Braḥ Pād Dhammik, 84, 266
Braḥ Sattha, rey, 39, 47, 49, 52, 53
Brahma, 58, 59
brahmanismo, 14, 15, 20, 24, 37, 97, 105, 265, 303, 304, 316; conjunción con el budismo, 14, 20, 22, 23, 62, 63, 254, 257, 304; panteón, 153, 257; sacerdotes, 24, 80; de Tāpas', 302, 306
Buda (*véase también* Maitreya), 13, 26, 31, 32, 35, 37, 38, 45, 46, 49, 51, 53, 54, 56, 63, 65, 67, 68, 84, 86, 87, 119, 134, 144, 151, 160, 169, 241, 254, 257, 258, 267; que ayuda a la humanidad, 279; cinco Budas de nuestra era, 36, 43, 44, 54; como sanador o Bhaiṣajyaguru, 161, 162, 163, 170; imágenes, 55, 56, 57, 62, 63, 66, 160, 184, 216, 228, 240, 244, 246, 254, 270, 304, 305, 314; adorno de, 62, 63, 193; cuatro caras, 46, 47, 50, 51-54, 56-61, 63, 184, 298, 305, 306; producido por Tāpas', 297, 298, 304; protección de, 162, 283; en wats, 216; adoración de, 103, 152, 193, 260, 261, 269, 270, 271, 276; múltiples apariciones de, 57, 160-161, 163; poder de, 282; diez perfecciones de (véase también *pāramī*), 253; estatuas, 254, 258, 265, 270, 276, 282, 298
Buddh Damnāy, 266, 317, 318, 319; Referido por Tāpas', 301
budismo (*véase también* budismo Mahāyāna; budismo Theravāda), 20, 22, 89, 92, 93, 103, 104, 106, 114, 115, 122, 131, 133, 137, 138, 145, 156, 169, 218, 220-224, 231, 238, 246, 258, 268, 278, 287, 291, 303, 304, 316; ambigüedades implícitas en, 287, 315; y brahmanismo, 15, 20, 23, 37, 62, 64, 254; cosmología, 54, 56, 73, 79, 88, 89, 93, 94, 105, 145; erudición europea, 96, 115-116, 119-120; y francesa, 28, 96; y realeza, 64; como religión nacional, 28, 71, 113, 128, 143, 215, 216; movimientos reformistas, 28, 75, 88, 92, 94-97, 102, 110, 111, 118, 122, 124, 128, 130, 138, 144, 145; sus raíces siamesas, 94, 142; escrituras, 25, 28, 110, 115, 118, 143, 257; papel social, 92; textos, 23, 24, 27, 28, 73, 79, 84, 85, 96, 97, 128, 271; en Tailandia, 88, 105; en Estados Unidos, 12, 71, 272

budismo mahāyāna, 34, 37, 38, 40, 43, 56, 57, 84, 159; remplazado por theravāda, 37, 159
Budismo theravāda, 14, 23-26, 31-34, 37, 39, 40, 43, 44, 47, 56, 59, 71, 72, 84, 107, 117, 139, 159, 169, 223, 227, 228, 247, 251, 252, 283, 302, 323; llegada de, 59; global, 74; e identidad khmer, 14, 23, 105, 107, 247; con prácticas "no budistas", 14, 20, 24, 26, 302, 315; fenómenos periféricos del, 276, 323; papel de las mujeres en, 223-225, 238, 247-249
budista seglar, 12, 105, 217, 218, 226, 227, 233, 241, 246, 304; rituales de, 246; mujeres, 223-225, 228, 236, 248

cakkavattin (cakravartin) (*véase también* realeza), 31, 34, 36, 38, 39, 41, 63, 68, 77, 79, 84, 258
ceremonias. *Véase* días festivos y rituales
Champa, 37, 56, 165
Chatterjee, Partha, 91, 316
chediy. Véase stūpa
Chemin de Langka, Le (Bizot), 239
Chuon Nath, 28, 95, 110, 113, 122-128, 134, 135, 142, 143, 145, 246; e identidad nacional, 28, 131, 141, 142, 144
ciencia, 126, 145, 292, 308, 316
Cœdès, George, 10, 33, 76, 81, 96, 98, 120, 129, 133, 138, 140, 159, 160, 165, 175, 177, 181, 242; origen judío de, 140
colonialismo (*véase también* colonialismo francés), 10, 82, 83, 94, 115, 168; esencialismo del, 168
colonialismo francés, 10, 12, 19, 24, 25, 29, 67, 82, 83, 85, 87, 88, 92-95, 98, 109, 110, 115, 116, 118, 120, 121, 126, 130, 133, 134, 138-142, 146, 242, 300; llegada del, 26, 83; percepción colonial de los camboyanos, 83; discurso del, 83, 300; oposición al, 107; reformas al, 13, 83, 89, 90, 93, 106, 107, 110; académicos durante el, 10, 27, 119
constitución: de 1989, 285; de 1993, 169, 301
cristiandad, 15; antes de 1975; catolicismo, 227; comparado con el budismo, 92; conversión a, 15, 16; protestantismo, 227; en los campos de refugiados, 16
crónicas, 11, 23, 39, 46, 47, 52, 54, 72, 74, 172; y realeza, 39, 155, 183
cultura, 68, 73, 116, 135, 168, 302; nacional camboyana, 10-12, 32, 33, 35, 37, 53, 79, 137, 158, 161, 315; como concepto, 74, 101; como marco de identidad, 71, 91, 101, 251; preservación de la, 127, 141, 142, 286
curación (*véase también* Jayavarman VII), 151,155, 163, 164, 165, 183, 184, 188, 204, 232, cuidado de la salud, 159, 162, 167, 177, 183, 187, 188; concepciones khmer de la, 151; a través de los médium, 209, 221; e integridad, 158, 159

democracia, 151,186, 187, 322
derechos humanos, 74, 107, 309, 321
Dhammākay, movimiento, 28, 110, 111, 113, 114, 131, 132, 134, 138, 142, 143
Dhammarāja, (Dharmarāja). *Véase* realeza

Dhammayātra, 236, 278, 317; participación de *ṭūn jī*, 236
dhammik. Véase Braḥ Pād Dhammik
dhmma (dharma), 34, 41,75, 79, 158, 160, 181, 183, 211, 243, 274; dhamma, 81, 84, 87, 99, 100, 106, 107, 211, 235, 236, 248, 258, 292, 297; declive y regeneración de, 75, 84, 86, 87; *dharma*-cuerpo de Buda, 158, 160; instrucción en el, 41, 238, 270, 271, 280; como es predicado, 143; sostenido por individuos, 269; sostenido por reyes, 79, 84, 183; sostenido por los médium, 258, 261, 269, 271, 278, 282
días festivos (*véase también* rituales), 11, 59, 76, 157, 185, 194, 199, 205, 224, 245, 246, 291, 304, 310, 312; Aum Dik, 205; Bhjum Piòd, 194, 216, 218; Kathin, 218, 272; Año Nuevo, 185, 194, 216, 218, 228, 255 (como celebración del wat, 216-218, 228) Visākhā Pūjā, 276
días sagrados, 194, 199, 201, 207, 226, 246, 252, 265, 271; observados por *grū pāramī*, 263, 270, 272, 274
diáspora camboyana (*véase también* refugiados), 71, 74, 323; comunidad entre la, 307, 320, 321; contribuciones a Tāpas' de la, 284, 291, 307, identidad y, 315, 316, 317
Dien, Saṃtec Saṇgharāj, 93, 95, 121, 123, 125
disturbios sociales: milenarista, 82, 83, 86; siglo XIX, 78, 84-86, 93; relacionados con los impuestos, 82, 85, 110; urbanos, […]
dukkha. Véase sufrimiento
École Française d'Extrême Orient (EFEO), 10, 95, 96, 110, 119, 123, 126, 129, 133
École Supérieur de Pāli, 10, 95, 98, 110, 121, 122, 126, 127, 128, 130, 134-136, 141-143
educación, 73, 74, 88, 95, 120, 126, 241, 253; francesa en Camboya, 120, 135; reformas a la, 73, 120, 121, 124, 130, 132; en los campos de refugiados, 12; de las escuelas de los templos, 75, 120, 146
elecciones, 66, 186, 194, 205, 286; de 1993, 66, 203, 207, 236, 253, 285, 288; y cambio sociopolítico, 66; de 1998, 188, 195
esclavitud, 22, 73, 82, 87, 90
espíritus (véase también *pāramī*; Khleang Moeung), 25, 115, 116, 153, 189, 207, 209, 210, 219, 221, 239, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 265, 268, 269, 278, 280, 282, 283; *anak tā*, 19, 66, 153, 218, 219, 254, 258, 266-268, 271; ceremonias anuales para, 268; budisización de, 278; santuarios para, 19, 20; en los wats, 271, 275, 276; animismo, 14, 15, 189, 283; *ārrakkh*, 219, 266-268; y sistema de creencias, 103, 189, 268, 279; *brāy*, 254, 255, 279; *devatā*, 153, 254, 255, 267, 269, 309; *khmoc*, 255, 279; *phi*, 254; transformación en *pāramī*, 252, 254, 267; *yakkha*, 280
estados galácticos, 13, 14; *maṇdala./* gobierno galáctico, 13, 14, 78; transformación por los franceses, 90; después de la UNTAC, 286-287, 320-321
estatuaria (*véase también* Buda; Rey

Leproso, Yāy Dep), 189, 190, 192, 193, 198-200, 203, 207-211, 228, 244, 254, 257, 258, 265, 270, 273, 276, 282, 288, 298 303; de Bhaiṣajyaguru, 166; durante el Periodo de Kampuchea Democrática, 197, 203; patrón dual en la, 152; de cuatro caras, 46, 47, 50, 51, 53, 54, 56-61, 173, 184; como cuerpo sustituto, 150, 183; en wats, 201, 203, 236, 254, 263, 275, 276; adoración de, 150, 152, 153, 181, 190, 193-201, 203-205, 210
estructuras del templo (*véase también* stūpa), 33, 42, 43, 45; *kuṭi*, 216, 232, 274; murales en las, 68, 69, 98, 302; *prāsād*, 32, 33, 41-43, 50, 51, 56, 58, 189, 211, 265, 266, 273, 276, 293, 295, 297, 305, 306, 308-310, 312, 313, 318, 319 (antiguo Khmer, […]; asociado con los movimientos religiosos, […]; que se vuelven *cetiya*, 32, 33, 46, 52, 55, 232, 244); *sāla chān'*, 216, 232, 274; *vihāra*, 32, 40, 42,45-47, 50, 53-55, 68, 70, 228, 231, 232, 273, 274, 313

Finot, Louis, 119, 120, 123, 127, 128, 129, 133, 159, 160, 171, 177
folclor, 93, 98, 99, 101, 102, 107
Foucault, Michel, 155, 175, 176
francés: estudiado por los monjes, 122, 127; uso en Camboya, 135
Francia, 140, 182; caída frente a Alemania, 139; historias populares de, 99, 104, 135
Frazer, J. G., 156, 157, 168
Freud, Sigmund, 155-58, 184
FUNCINPEC, 66, 152, 203, 205, 207

Gatilok, 86, 98, 99, 101, 102, 106, 107
género: ambigüedad (de las estatuas), 152, 195, 197, 200, 201; de Tāpas', 289; y budismo, 223, 241-242; igualdad, 223, 224, 228-230; de los médium, 238, 248; perspectiva de Vichy sobre, 140, 141
Gihipatibat, 246
golpe de estado de julio 1997, 210, 253
grū (*véase también grū pāramī*; curación), 207, 251, 257, 259, 263, 265-67 269, 270, 273, 276, 279; *grū khmaer*, 151,219, 317
grū pāramī (*véase también* médium; *pāramī*), 14, 84, 149, 219, 221, 251, 252, 259, 266-268, 319; comparado con los monjes, 279; baile alrededor de, 258, 261; interacción con los monjes, 271; dinero y, 260-261, 265-266, 271-272, 276-278; cumplimiento del *vassā*, 217, 238, 263, 266, 274; y *prāsāt*, 263
Guerra de las sombrillas, 109, 110, 113, 141, 145
Guerra de Vietnam, 74

Harben, William, 150-152, 203
Hem Chieu, Achar, 110, 141, 146
hinduismo, *véase* brahmanismo
historia, 26, 29, 32, 41, 85, 87, 105, 127, 128, 292; tradición camboyana de la, 19, 20 , 34, 87, 127, 167, 169, 244, 256, 279, 299, 316; visión linear de la, 31, 92, 115; de la religión, 31, 35, 72, 128, 227
hospitales, 159, 162, 163, 166, 177
hospitales, edictos de, 159-161, 166, 167, 175, 177

Hun Sen, 188, 231
Huot Tat, 28, 95, 110, 113, 122-128, 131, 132, 134, 141, 143-145

iconografía (*véase también* Braḥ Go y Braḥ Kaev; rey Leproso; Maitreya; Nāṅ Cek-Nāṅ Cam), 13, 22, 26, 60, 149, 152-153, 193, 275, 322; de Angkor, 14, 22, 54, 193, 300, 314; *apsarā*, 291, 295, 297; figuras ascéticas, 61, 62; *īsī*, 302; *tāpas*, 287, 302, 305, 314-316; *anak saccaṃ*, 274; de Bayon, 56-61; figuras heroicas, 106; modificaciones del Periodo Medio, 26, 52, 55, 60, 61; polisemia de la, 62-63, 67-68, 315; poder de la, 13, 149
identidad, 9, 13, 71, 79, 83, 87, 88, 90, 99, 106, 220, 256, 314, 316; budista, 71, 87, 99, 102, 106; como camboyano o khmer, 9, 13, 71, 73, 97, 105; de la comunidad, 71, 73, 76, 77, 100, 272; cultural, 90, 107, 316; de la diáspora camboyana, 71, 74; nacional, 142, 153, 287, 299, 300, 316, 317; en forma de religión, 13, 71, 88
Ieng Sary, 170, 171
Ind, Ukña Suttantaprījā, 27, 88, 97, 98, 101-107, 113, 144
India, 19, 22, 26, 64, 128, 140, 158, 172; colonialismo en, 91; influencia en Camboya, 19, 20, 22, 24, 64, 189
Indra, 58, 59, 319
Inscriptions du Cambodge (Cœdès), 10, 159
Institute Bouddhique (Instituto Budista), 10, 72, 101, 133-139, 141, 142, 246
Japón, 139, 203, 204
Jātakas, 77, 88, 97, 124, 143, 224, 257, 258, 265, 302; *Vessantara-jātaka*, 76, 257, 265, 280, 302
Jayavarman VII, 22, 23, 33, 37, 38, 40, 41, 56, 58-61, 151, 159-167, 171, 175, 176, 183, 184, 192, 194; budismo de, 33, 56, 176; edificios construidos bajo, 22, 173, 305, 159; y la curación, 163-167, 183; y la leyenda del Rey Leproso, 172, 177, 182; y el perdón, 166, 167, 170; el reino de, 40, 41, 56, 60, 165, 177
jerarquía, 27, 75, 76, 78-82, 87, 88, 90, 252, 254, 320
judíos (*véase también* Karpelès, Suzanne); política de Vichy sobre los, 111, 139, 140, 141

Kambuyā Suriyā, 49, 102, 130, 132, 179
kamma (karma), 37, 75, 81, 86, 99, 160, 171, 270, 282; inconsistencia con el perdón, 169; como ordenador de la existencia, 75, 90
Kampuchea Democrática, Periodo de, 215, 220, 221, 238, 256, 260, 279, 281, 287, 301, 319; repercusiones de, 215-216, 260, 279-281, 319; destrucción de la estatuaria, 197, 203; oposición a la religión, 107, 219, 231
Kampuchea Krom, 132, 137
Kantorowisz, E., 155, 157, 158, 182
Karpelès, Suzanne, 28, 96, 110, 112, 120, 128, 129, 132, 133, 135, 136, 138, 140, 141; e Instituto Budista, 132, 143; orígenes judíos de, 111, 129, 135, 140; y la Biblioteca Real, 129-137, 143

Khleang Moeung, 25; espíritu de, 25
Khmer, 22, 116, 119, 124, 125, 127, 135, 141, 167, 170, 217, 242-244, 251, 255, 291; como lengua nacional, 12, 93, 113, 124, 128, 145; impresión de, 118, 127, 130, 131, 134, 136, 143; romanización de, 140, 141, 145; textos escolares, 49, 132, 303; estudiado por los franceses, 11, 113; medio vernáculo para la enseñanza budista, 12, 113, 118, 122, 128, 131, 136, 137, 143, 144
Khmer Krom, *véase* Kampuchea Krom
Khmer Rouge (*véase también* Kampuchea Democrática), 107, 170, 197, 203, 231, 253
Kitchanukit, 89, 94
Kulen, montañas, 174, 193, 199

Laos, 23, 26, 34, 220, 225, 242
Leclère, Adhemar, 11, 76-78, 80, 85, 91, 92, 94, 116, 118, 119, 185, 223, 240
lepra, 172, 173, 177-179, 182, 192
ley, 165; y *dhamma*, 181; influencia de occidente, 167, 169
literatura, tradición camboyana de, 71, 72, 74, 76, 92, 98, 116, 127, 130, 288; poesía, 76, 98, 130
Livres sacrés (Leclère), 119
Lon Nol, 150, 151, 187, 203
Lovek, 31, 39, 46, 47, 50, 183

Mahā Ghosananda, Saṃtec, 236; enseñanzas de, 236
Maitreya, 13, 31, 32, 35-42, 44-46, 52, 54, 61-64, 66, 67, 84, 85, 86, 193, 270, 305, 306, 323; culto de, 13, 26, 27, 31, 33, 34, 37, 45, 46, 63; imágenes, 61, 62, 63; en el Periodo medio, 32, 34, 40, 44, 45, 56, 62; profecías de, 84; renacimiento en el tiempo de, 32, 34-36, 46, 49; en el budismo theravāda, 34, 36, 38, 63; y Viṣṇu, 39, 64
maṇḍala. *Véase* estados galácticos
marcas de mérito, 70, 75, 84, 104, 164, 218, 244, 245, 278, 305; como determinantes de renacimiento, 34, 36, 75, 164; de donaciones, 22, 70, 217; por el pueblo khmer, 138, 164; por los reyes, 79; transferencia de mérito, 50, 52; por mujeres, 225; acumulación de méritos, 118, 119, 138, 224, 319, 323
medios impresos, 115, 129, 131, 136, 141, 144-146; libros, 89, 126, 128, 130-132, 134, 135, 144, 228, 246, 271; y Dhammākay, 113, 118; periódicos, 102, 144, 187, 278, 309, 310, 321
meditación, 35, 85, 217, 232, 245, 255, 256, 263, 270, 314; cultivo del *metta*, 305; en los bosques, 302-303; de Tāpas', 288, 291; por *ṭūn jī* y otras mujeres, 221, 226, 235, 236, 238, 240, 248; influencia occidental en, 248
médium (véase también *grū pāramī*), 14, 153, 207, 219, 221, 252, 255, 260, 263, 266, 268, 272, 275, 278-281, 303, 314, 317; y budismo, 251, 257, 258, 266-270, 274, 276, 280, 282, 283; antes del periodo de la Guerra civil, 280; *cūl rūp*, 219, 252, 266; reuniones sobre, 260, 273; género de, 219, 268; sanación por, 252, 259-261, 263, 265, 268-270, 274, 275; terapia psicológica proveída por, 256, 265, 271,

281, 282; papel de *snāṅ*, 255-257, 263, 268, 269, 272, 273, 275, 276, 279, 282; *rūp*, 256, 257, 267, 281; *rūp anak tā*, 266-268; *rūp ārakkh*, 266-268
Memoirs on the Customs of Cambodia, (Zhou), 172
metta, 305
milenarismo, 14, 26, 27, 266, 301, 305, 318, 322, 323; en el siglo XIX, 27, 82-86
militares, 77, 134, 139, 165, 183; en el Periodo francés, 83, 134; personal militar haciendo peticiones religiosas, 199, 273
Ministerio de la Religión, 221, 247, 289, 304, 308, 312, 318, 321
modernidad, 73, 114, 145, 146, 151, 308, 316, 323; y colonialismo francés, 27, 145; y nación, 27, 73, 141, 143
monacato (*véase también* ordenación), 23, 25, 75, 85, 92, 94, 106, 114, 126, 152, 173, 178, 194, 216, 217, 219, 224, 225, 231-233, 240, 242, 245, 246, 254, 255, 263, 268-271, 275, 279, 280, 288, 299, 304, 305, 309, 317, 321; *bikkhu* vs. novicio, 125, 126, 216, 217, 223, 226, 227, 232, 233, 241, 243, 244, 246, 247; camboyanos en Tailandia, 27, 121; durante el Periodo de Kampuchea Democrática, 231; prácticas disciplinarias, 85, 217, 220; educación en el, 73, 75, 88, 93; monjes de los bosques, 302; y francés, 97, 120; y alfabetización, 23-24, 93-94, 217; en los rituales de los médium, 274, 278; número de los monjes, 110, 123, 134, 232; ofrendas a los monjes, 270, 272, 276, 304; participación en ceremonias, 194, 218, 260, 265, 270, 274, 279; prédica, 137, 143; reformas en el, 28, 75, 89, 123, 124, 138, 144; posesión de los espíritus entre los monjes, 273-275, 280; monjes como maestros, 120, 136, 137; influencia Thai en los camboyanos, 89-90, 133, 142; en Tailandia, 220, 220n.2, 302
Mongkut, rey (de Tailandia), 88, 89, 96, 97
Monivong, rey Sisowath (1927-1949), 126, 132, 133, 138
monjas. Véase *bikkhunī*; *ṭūn jī*, 223, 232, 245, 247
movimientos de resistencia, 12, 52
Mus Paul, 19, 61, 62
Museo Nacional (Phnom Penh), 64, 152, 190, 192, 193, 195, 197, 198, 200, 201, 204, 210; *pāramī* del, 194; estatuas en el, 64, 190, 192-195, 198, 200, 201
museos, 115, 119, 146; *sāramandir* de Tāpas', 291, 293, 295, 300, 301, 312
música, 195, 226, 239; *biṇ bādy*, 261, 275; escuchada por los monjes, 278; religiosa, 228; y espíritus, 254

nación (*véase también* identidad), 9, 12-14, 27, 73, 113, 141, 143, 144, 151, 300, 306, 312, 316, 317; concepto de, 12, 28, 101, 114, 144, 317, 322, 323; Estado-Nación, 75, 151
nacionalismo, 72, 102, 131, 145, 316; en el periodo colonial, 27, 91, 106, 114, 139, 140, 145
Naciones Unidas, 253, 285, 286, 288,

301; Autoridad de Transición en Camboya de las Naciones Unidas (UNTAC, por sus siglas en inglés), 321
Nagaravatta, 102, 137, 138, 139, 141
nāgas, 45, 53, 173, 175, 193, 232, 256, 318
Nāṅ Cek-Nāṅ Cam, 198, 199, 291
Nāṅ Gaṅhīn Braḥ Dharanī, 305
nibbāna (nirvana), 31, 49, 240, 276; como meta, 34, 224, 230, 248, 254, 303
Norodom, rey (1860-1904), 82, 83, 87, 93, 117, 120, 203

Orden Dhammayut, 88, 89, 95, 97, 105, 113, 118, 120, 121, 138, 220, 221, 276; antipatía por las nuevas instituciones budistas, 135, 136, 145; en Camboya, 93, 142; y los franceses, 93-97, 119-121; patriarca de, 125; relación con Mahānikāy, 135, 138; influencias textuales de, 118; orientación tai, 121-122, 135-136; en Tailandia, 114, 117, 220
Orden Mahānikāy, 97, 98, 111, 114, 120, 122, 123, 125, 126, 128, 138, 143, 201, 220, 221, 276; administración de, 89; en Camboya, 95, 117, 121, 142, 220; y Dhamma Yut, 88, 117, 135, 136; doctrina de, 160; oposición a las reformas, 114, 117, 125, 126, 138; patriarca de, 125, 276; en Tailandia, 98
ordenación (*véase también* monjes), 25, 227, 231, 232, 241, 242, 244, 245, 247; tradiciones tempranas, 227; femenina, 224, 225, 230, 241-243, 245; *pabbajjā*, 243, 244, 246, 247; puos, 225, 226, 241, 244-247; *upasaṃpāda*, 227, 243, 244
Organizaciones no gubernamentales (ONG), 247, 253, 320
Oudong, 203, 239, 245
Oum Sum, Saṃtec, 232, 308

Pach Choeun, 137
Pāl' Han, Ven, 228, 232, 233, 235, 236
Pāli (*véase también* École Supérieure de Pàli), 10, 58, 60, 76, 104, 121-123, 125, 127, 141, 142, 216, 217, 233, 243, 246, 253, 266, 288, 298, 302; canon, 117; instrucción en, 76, 93, 94, 107, 127, 263; manuscritos en, 58, 94, 117, 121, 125, 127, 129; prédica en, 123, 124, 143; textos impresos en, 76, 134, 136; en rituales, 271; dicha por *pāramī*, 258, 259, 261, 271; traducción desde, 98, 246
Pān, Saṃtec Sugaidhādhipahī, 93
Paramarāja, 39, 52
pāramī (véase también *grū pāramī*; médium), 14, 152, 153, 194, 201, 251, 253, 258, 313; como perfección de Buda, 253; como "poder", 194, 197, 198, 200, 201, 254; como tipo de espíritu, 251, 253-255, 257, 258, 260, 261, 265-267, 271-275, 278-283, 303, 314 (matrimonio entre dos, 256; rango de diferencia, 14, 153, 221, 256-258, 267; de Yāy Deb, 197, 198, 200)
Partido del Pueblo Camboyano, 66, 152, 207, 209
pāy sī, 201, 203, 261, 298
peregrinaje (*véase también* Dhammayātra), 226, 236, 252, 261, 276

periódicos. *Véase* medios impresos
periodo de Lon Nol. *Véase* República Khmer
Periodo de Pol Pot. *Véase* Periodo de Kampuchea Democrática
Periodo medio, 26, 29, 32, 33, 37-40, 43, 44, 47, 51, 56-59, 61, 63, 66, 67, 168, 244, 245; y Maitreya, 26, 33, 37, 38, 44, 45, 62, 68; estatuaria, 40, 47, 57, 62; transición desde el Periodo de Angkor, 26, 51, 56, 60
Phnom Prasiddh, 318
Phnom Saṃbau, 259
Pollock, Sheldon, 174, 168
Porée-Maspéro, Eveline, 11, 80, 85, 124, 130, 185, 215
posesión. *Véase* médium, 251, 254-256, 260, 261, 263, 266, 268, 274, 275, 278, 281
Prajāpati, 101, 162-164, 179
prāsād. *Véase* estructuras del templo
preceptos, 133, 137, 217, 225-227, 230, 236, 238-240, 245, 258, 260, 261, 266, 269, 270; observados por los médium, 258,260, 261, 266, 269
profecía (véase también *Buddhamnāy*), 74, 84, 86, 286, 301, 308, 317-319, 322

Rāma, 39, 40, 63, 66, 172
Rama dorada, La (The Golden Bough) (Frazer), 157, 168
Ras' Lī. *Véase* Tāpas', 288, 297
Real Universidad de Bellas Artes, 194, 200-201, 239
Realeza, 23, 58, 121, 123, 157, 162, 163, 176, 178, 182, 185; cosmología alrededor de, 27; y democracia, 186, 187; y la divinidad, 190; personificación de Buda, 64, 163; personificación de dharma o Dhammarāja, 158, 183; personificación del reino, 150, 159, 164; y curación, 151, 155, 158, 159, 166, 179, 186; y monjes, 173, 178; múltiples cuerpos de, 160, 163, 186, 188; y el perdón, 151, 166, 167, 169, 170, 171, 183; y poder, 66, 67, 80, 176; regicidio, 178, 185, 187; restablecimiento de, 24, 38-39, 221; como centro de la sociedad, 27; como cuerpo sustituto, 150, 155, 156, 158-161, 166-168, 182, 184, 186-188; sucesión entre la, 39, 156, 183
rebelión Sivutha, 109, 110, 117
rebeliones. *Véase* disturbios sociales
refugiados (*véase también* diáspora); campos, 12, 71, 74
República Khmer, 151
República Popular de Kampuchea, 170, 221, 231
Rey Leproso, 148-153, 172, 173, 177, 178, 182, 183, 190, 192, 193, 195-197, 200, 201, 204, 207, 209-211, 280; en bajorrelieves, 177; confusión con Yama, 181; en el Museo Nacional, 152, 190, 193-195, 197, 204; como *pāramī*, 200, 265; en la rivera de Phnom Penh, 201-205; estatuaria de 150, 152, 177, 179, 181, 182, 190, 192-195, 197, 200, 201, 204, 210, 211; Terraza de (Angkor Thom), 192, 209, 276; en Wat Unnalom, 207-209
rituales (*véase también* días festivos; Khleang Moeung; ordenación), 185, 186, 216, 220, 244, 246, 260, 270, 271, 282; *bhik-dik saṃpath*, 80; bendición, 228, 233, 260, 298;

funerarios, 76-77, 157; de los médium, 252, 256, 258, 260, 261, 263, 266, 268-271, 273-276, 279, 282; *puṇy phkā*, 272; *puṇy sīma*, 272, 273; y reformas, 145, 146, 149; ceremonia Trot, 185; rociar con agua, 80, 81,233, 235, 274, 313, 317

Saen Chrik, 200, 201
Sāmaṇera vinaya, 125, 126, 246
sangha (*véase* monjes), 25, 73, 81, 89, 92, 93, 95, 97, 110, 111, 113, 114, 123, 125, 126, 133, 137-140,142, 216, 224, 225, 227, 232, 243, 247, 249, 258, 269, 271, 275
sánscrito, 10, 19, 22, 31, 74, 98, 104, 113, 122, 127, 128, 159, 181, 217, 219, 243, 244, 251, 253, 258, 288, 293, 302
Siam. *Véase* Tailandia
Siem Reap, 31, 77, 121, 136, 152, 195, 197-199, 201, 211, 240, 303
Sihanouk, rey Norodom (1941-1955, 1993- a la fecha), 66, 68, 69, 151, 186-188, 195, 203, 231; abdicación en 1955, 186, 187; y democracia, 188; depuesto en 1970, 231; y el perdón, 170, 171; retorno al trono, 66, 187, 203; actividad ritual de, 186, 188
sincretismo, 14, 15, 20, 252, 276
Sisovong Vong, rey, 133
Sisowath, rey (1904-1927), 120, 123, 125, 126, 129
Śiva, 20-23, 105
Son Ngoc Thanh, 137
Sri Lanka, 24, 26, 63, 248, 261, 267, 268, 271, 280; Camboya comparada con, 134
Sruk Khmaer, 80, 130, 131, 132, 134
Ṣtec Gaṃlaṅ. *Véase* Rey Leproso, 181, 189, 190, 201, 203, 207, 209, 211, 280
stūp, 45, 47, 51
stūpa, 31-33, 35, 40, 42-45, 47, 55, 56, 61, 62, 64, 68, 70, 158, 203; cetiy, 32, 33, 46, 52; como monumento funerario, 32, 44, 45, 67, 68; en el tocado de Maitreya, 33, 35, 61, 69; y Maitreya, 31, 33, 35, 61, 62, 64, 68; que representa la ausencia, 44, 45, 66-68; rodeada por cuatro budas, 31, 42-44, 51, 54-56, 59, 60, 68; como arquitectura de los templos, 54, 57-59, 62; como úteros, 32;
sufrimiento, 82, 104, 155, 160, 163-165, 167, 175, 183, 235, 236, 281, 283; la realeza y el sufrimiento del pueblo, 161, 164-166, 175, 177, 183

Tā Siem Reap, 298, 305, 310
Tailandia (Siam), 25, 26, 35, 39, 63, 77, 82, 85, 88, 89, 90, 92, 94, 95, 97, 101, 103, 113, 119, 121, 122, 133, 134, 183, 220, 225, 226, 241, 242, 248, 254, 268, 288, 302; Camboya comparada con, 94, 217, 220, 224, 269; conquista de Camboya, 139, 183, 184; ascetas femeninas en, 241; invasión por, 25; modernización en, 82, 92; y refugiados, 12
Tambiah, Stanley, 15, 75, 77, 78, 83, 88, 252, 268, 292, 302, 314, 315
Tāpas', 241, 247, 257, 265, 266, 288, 289, 291-293, 295, 297-299, 301, 302, 303, 309, 310, 317, 319-322; y brahmanismo, 303, 304, 315; y Buda, 297, 298, 304-306, 315; como monje budista, 288,

292, 299, 313; proyecto de construcción de, 23, 291, 295, 297, 300, 301, 308, 309, 310, 312, 320; seguidores de, 285, 293, 299, 300, 304, 305, 308; prácticas de meditación de, 288, 291, 310, 313; nacionalismo de, 299, 300, 306
televisión (*véase también* video), 278, 303, 321
Thong, 122, 126, 173, 179
tiempo, 74, 76, 101, 105, 114, 116, 143, 158, 160, 164, 171, 197, 211; como concepto, 101, 115; atemporalidad, 35, 43, 44, 51, 158, 215, 314
Tipiṭaka, 97, 134-136
títulos, 41
Toros: como imagen de Prajāpati, 163, 164, 179
Totem y tabú (Freud), 156
Trai Bhūm, 76-79, 89
Tralaeng Kaeng, 31, 46, 47, 55
Tres joyas/Tres refugios, 105, 143, 270, 271
ṭūn jī, 217, 219, 221, 223, 225-227, 230, 232, 235, 236, 238, 240, 247, 259, 260; activismo de, 248; y antiguas tradiciones de ordenación, 223-225, 241, 242; definida, 225-228; en Dhammayātra, 236; mendicidad de, 227, 233; relación con monjes, 233, 240; en Tailandia, 225, 226; en el Wat Mangalawan, 228, 233, 236; *yāy jī*, 217, 223, 225, 239

Van Esterik, Penny, 241, 254, 269
vassā, 123, 217, 218; y los médium, 263, 266, 270-272; y *ṭūn jī*, 226, 236, 238, 239
vernacularización, 74
Vessantara. Véase *Jātakas*
Vichy, Francia de, 111, 139, 140-142
video, 278, 289, 291, 293, 295, 300, 301, 303, 305, 307, 309, 310, 316, 321; y Tāpas', 289, 291, 293, 295, 300, 305, 307, 309, 310, 316, 321
Vietnam, 25, 287; colonial francesa, 109, 132-134
vietnamitas: en Camboya, 15, 78, 204
vihāra. *Véase* estructuras del templo
Vinaya, 123, 124, 125, 126, 217, 226, 227, 275, 278
Viṣṇu, 20, 22, 23, 39, 54, 64, 66, 204, 257

Wat Damnak, 197
Wat Mahā Mantrī, 231
Wat Mangalavan, 221, 228, 230, 231-233, 235, 236
Wat Nokor, 31-33, 40-43, 45, 47, 50, 55, 68, 69
Wat Phnom, 54, 55, 256
Wat Saṃbau Mās, 238
Wat Unnalom, 113, 121-124, 126, 150, 152, 201, 203, 205, 207, 245; estatuas enfrente de, 149-153, 200-201, 207
wats, 32, 118, 119, 125, 132-134, 136, 137, 153, 195, 216, 218, 219, 226, 227, 238, 239, 248, 261, 263, 268, 270-273, 275, 276, 279-281, 288, 289, 292, 299, 302, 303, 304, 309, 312, 312-314, 318; durante el Periodo de Kampuchea Democrática, 231; establecidos por Mahā Ghosananda; reconstrucción de, 232; en campos de refugiados, 12; en Tailandia, 94

Wolters, O. J., 13

Yama, 181, 193
Yāy Deb, 149, 152, 189, 195, 197-201, 210, 211; comparado con el Rey Leproso, 195, 198, 201; crítica al culto de, 104-105, 149; en Siem Reap, 152, 195, 211; en el Museo nacional, 152, 200
yāy jī. Véase *ṭūn jī*

Zhou Daguan (Chou Ta-Kuan), 23, 172

El budismo en Camboya,
historia y etnografía
se terminó de imprimir en marzo de 2006
en los talleres de Reproducciones y Materiales, S.A. de C.V.
Presidentes 189-A, col. Portales, 03300 México, D.F.
Tipografía: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Cuidó la edición la
Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Los artículos compilados en *El budismo en Camboya. Historia y etnografía* buscan contestar, directa o indirectamente, la pregunta: ¿qué es lo específicamente camboyano en la religión camboyana? Esto es, se refieren a la manera en que las ideas y las prácticas de la religión camboyana se relacionan directamente con las ideas y las instituciones que han conformado Camboya como un cuerpo social y político, como una nación.

En la sociedad khmer, la religión forma parte fundamental de los procesos de cambio y a menudo constituye la matriz del cambio social mismo. Los artículos de este libro muestran claramente la religión camboyana en un proceso perpetuo de reforma y de recreación de sí misma. Así, los ensayos históricos ayudan a aclarar los ensayos relativos a la etnografía contemporánea, y viceversa.

Aunque se ha publicado mucho sobre la reciente guerra civil en Camboya y sobre el periodo de Pol Pot y sus consecuencias, existen muy pocos libros escritos en español acerca de religión camboyana. Este libro trata de llenar ese vacío al ofrecer una amplia revisión sobre un tema de interés tanto para el campo de los estudios camboyanos como para estudiantes y especialistas en historia del Sudeste Asiático, budismo, religiones comparadas y antropología.

Templo de Ta Prohm, construido durante la era de Jayavarman VII (1177-1181). Se cree que la figura representada es la del Boddhisattva Avalokitesvara.

ISBN 968-12-1225-8

9 789681 212254

EL COLEGIO DE MÉXICO